NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XVII. BAND. 2.—3. HEFT

Der Aufbau des Markusevangeliums

mit einem Anhang:

Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses

Von

Dr. theol. Gerhard Hartmann S. J.

Münster i. W.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XVII. BAND. 2.–3. HEFT

Der Aufbau des Markusevangeliums

mit einem Anhang:

Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses

Von

Dr. theol. Gerhard Hartmann S. J.

Münster i. W.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung
1936

NEUTESTAMENTLICH
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M
XVII. BAND. 2

Der Aufbau des Ma

mit einem

Untersuchungen zur Echth

Von

Dr. theol. Gerhard

Münster
Verlag der Aschendorffsch
1936

LICHE ABHANDLUNGEN
. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
BAND. 2.—3. HEFT

s Markusevangeliums

einem Anhang:

Echtheit des Markusschlusses

Von

rhard Hartmann S. J.

ünster i. W.
rffschen Verlagsbuchhandlung
1936

der Literatur über das Markusevangelium wie auf einen vollständigen alphabetischen Sachweiser. Neben dem Verzeichnis der Schriftstellen (in Auswahl) wurde nur ein alphabetisches Sachverzeichnis jener Fragen gegeben, die einigermaßen eine eigene Behandlung gefunden haben. Dafür wurde das Inhaltsverzeichnis am Anfang um so sorgfältiger durchgeführt, so daß der Gedankengang des Buches bis in kleine Einzelheiten überblickt werden kann. Die Zitate aus dem NT sind, wenn nichts Besonderes ausgeführt ist, nach der Vogelsschen Ausgabe „Novum Testamentum Graece" 1922[2] gegeben.

Äußere Umstände haben leider die Drucklegung des abgeschlossenen Werkes über zwei Jahre verzögert. Herrn Professor M. Meinertz schulde ich für sein Interesse an dem Werk und für die entsagungsvolle Arbeit im Mitlesen der Korrektur großen Dank.

Frankfurt a. M., St. Georgen, am Fest Petri Kettenfeier 1936.

Gerhard Hartmann S. J.

Inhaltsverzeichnis.

Anhang:

Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses mit besonderer Berücksichtigung der Sprache.

Einleitung.

Es scheint eine allgemeine Übereinstimmung der Exegeten darüber zu geben, daß sich in Mk eine, klar nach sachlichen Gesichtspunkten durchgeführte, Einteilung und Untereinteilung nicht finden lasse. Wenn auch die meisten die Gruppierung nach Schauplätzen des Wirkens Jesu, welche zugleich einigermaßen einer chronologischen Aneinanderreihung entsprechen würde, natürlich finden[1], so kann man sich doch der Erkenntnis nicht verschließen, daß nicht alles der Aufeinanderfolge des tatsächlichen Geschehens entspricht, daß aber auch ein ideeller Grund, der solche Abweichungen vom Chronologischen begründen könnte, nicht sichtbar wird. Im Ablauf der Ereignisse selbst ist dann natürlich die Einigung darüber, wo größere Einschnitte anzunehmen seien, schwer zu erreichen. So urteilt ein neuester Kommentar[2], der sich zu der Einteilung in drei Hauptteile (galiläischer Teil 1, 14—6, 6ᵃ, Wanderungen 6, 6ᵇ—10, 45 bzw. 10, 52, jerusalemischer Teil 10, 46—16, 8) bekennt: „Die Grundlinien zwischen den Teilen und Gruppen sind vom Darsteller im allgemeinen nicht scharf markiert. Es ist deshalb möglich, sie an verschiedenen Stellen etwas anders zu legen.“ E. Klostermann, der in seiner 2. Auflage dieselben Hauptgruppen abgrenzt, hatte denn auch den 1. Haupteinschnitt bei 5, 43 bzw. 6, 13, hält schon 15, 40—16, 8 mit Wellhausen für einen Nachtrag und meint, die Dispostion des 2. Teils sei „nicht mehr so deutlich“[3]. — Swetes ungemein sorgfältige Erklärung weiß nur um „zwei große Themen“, die Wirksamkeit in Galiläa (1, 14—9, 50) und die „letzte Woche in Jerusalem“ (11, 1—16, 8) und sieht in 10, 1—52 ein „verhältnismäßig kurzes“ Verbindungsstück[4]. Bezeichnend ist, daß auch zwei Meister, die sich eindringend um die Ideenwelt des Mk bemüht haben, in ähnlicher Weise die Aussichtslosigkeit einer vollständig durchzuführenden Disposition bekennen: M. J. Lagrange

---

[1] Siehe z. B. die ansprechende, wenn auch dem Umfang nach ungleichmäßige Einteilung bei Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1933⁴, 200 f.

[2] Friedr. Hauck, Das Evangelium des Markus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II, Synoptiker I), Leipzig 1931, 6.

[3] Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübingen 1926², 62; vgl. S. 187.

[4] The Gospel according to St Mark, London 1898, Einleitung S. LI u. LII.

O. P. findet wohl, daß die Abfolge der Ereignisse unter gewisse ideelle Gesichtspunkte gestellt ist (Introduction, L'évangile du règne, Préparation de l'évangile future, Le grande acte), erklärt aber: „nous ne saurions indiquer des subdivisions qui répondent à des thèmes distincts“ [5]. Und Th. Zahn, der fünf Abschnitte unterscheidet, gesteht schon für den vierten: „Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß der leitende Gedanke, welcher in den ersten Abschnitten des Buches im Ganzen der Anlage, im Einzelnen der Ausführung und vor allem in der Auswahl der Stoffe sich überall bemerkbar machte, im weiteren Verlauf des Buches immer mehr zurücktritt. Zumal in dem fünften Abschnitt (11, 1—16, 8) . . . überwiegt das Interesse am Stoff . . . den besonderen Gesichtspunkt . . .“ [6].

Einen neuen Weg schlägt nach dem Vorbild der Cladderschen Matthäushypothese I. Rohr ein, um die vom Evangelisten beabsichtigte Gliederung zu finden [7]. Er spürt „zahlenmäßig gliederndem Aufbau“ nach. Die Freude am Entdecken solcher Gliederung läßt aber die schweren Bedenken übersehen, die sich entgegenstellen. Vieles macht auf den ersten Blick, wie es so herausgestellt ist, einen verblüffenden Eindruck. Bei näherem Zusehen entdeckt man aber, daß eben das Verblüffende gemacht ist. Es wird da z. B. die Aufzählung der „Bauglieder“ in einem Satz auf eine Dispositionsstufe gestellt mit gleichviel „Baugliedern“ eines ganz großen Abschnittes, während anderes stillschweigend verschwinden muß, damit überhaupt die Einteilung hervortritt. Dabei ergibt sich übrigens weder für das Ganze noch für die einzelnen Abschnitte eine irgendwie einleuchtende, gedankliche Gleichwertigkeit der Hauptabschnitte oder eine Entwicklung im Aufbau, so daß bei dem Ergebnis nicht einmal von einer eigentlichen Disposition die Rede sein kann. Trotz mancher guter Einzelbeobachtung und trotz mancher feinen Bemerkung, die wohl die Aufmerksamkeit der Exegeten verdiente, kann uns darum diese Untersuchung im Verständnis für den Gesamtaufbau nicht weiterführen; sie droht sogar die vorzüglichen Ansätze, die sich für die ersten Abschnitte bei Zahn und Lagrange finden, in einem Gewirre mechanischer Zahlengliederung zu ersticken [8]. H. J. Cladder hat ebenfalls dem Mk-Aufbau sorgfältige Untersuchungen gewidmet und der Mk-Disposition innerhalb seiner großen Evangelien-

---

Die neue Auflage von 1902 stand mir nicht zur Verfügung.

[5] Évangile selon Saint Marc, Paris 1929⁴, Introduction S. LXV.

[6] Einleitung in das Neue Testament II (1907³) 231.

[7] Der Aufbau des Markusevangeliums, in: Theologische Quartalschrift 101 (1920) 272—306.

[8] Vgl. auch die Besprechung in der „Biblischen Zeitschrift“ 16 (1924) 278.

hypothese einen entsprechenden Platz angewiesen[9]. Man könnte seine Ansicht als Zertrümmerungshypothese bezeichnen. Nach ihm ist es „unverkennbar, daß die beiden Evangelien[10] nach ein und demselben Grundplan aufgebaut sind, und dieser Plan ist ein systematischer . . . Matthäus hat die Systematik bis in die kleinsten Einzelheiten meisterhaft durchgeführt, während bei Markus die Chronologie mit der Systematik um die Oberhand ringt" (UE S. 98). Ihm gilt „für die Gesamtlage des Markusevangeliums . . ., daß seine Eigenheiten erst in einen fertig überkommenen Aufriß eingetragen erscheinen . . . Handgreiflich drängt sich . . . die Chronologie als Fremdkörper in eine vorher bestehende systematische Ordnung ein" (UE S. 100 f.). Das Gesamturteil lautet: „Sein Buch ist zu einer Sammlung von Erinnerungen geworden, die, soweit es möglich war, die zeitliche Folge einhält, im übrigen aber die Petruserzählungen an dem von Matthäus für andere Zwecke gewirkten Faden aufreiht" (UE S. 113). Angesichts der Beobachtung — in der die verschiedensten Erklärer übereinstimmen[11] —, daß gerade in den Anfangskapiteln eine offensichtlich gewollte Entfaltung der Darstellung bei Mk vorliegt, daß aber doch auch hier gerade Mt eine ganz andere Reihenfolge hat, kann die Hypothese von der gestörten Mt-Ordnung wenig befriedigen.

Die erstere Beobachtung läßt aber auch einen entschiedenen Zweifel rege werden, ob denn wirklich eine anfangs so verheißungsvolle schriftstellerische Kraft zur Durchdringung des chronologischen Stoffes mit einer ideellen Anordnung nachher im Verlauf des Evangeliums ganz erlahmt sein sollte.

Zwei Möglichkeiten nun gibt es, über den vermutlichen Aufbau nach sachlichen Gesichtspunkten zur Klarheit zu kommen: Einmal die sorgfältigste Beachtung und Vergleichung des Mk-Textes selbst, besonders jener feinen, gerade für Mk so bezeichnenden Bemerkungen bei der Wiedergabe der Ereignisse und Reden; dann aber auch der Versuch, aus der vergleichenden Betrachtung der überlieferten Lehrverkündigung des Petrus Anhaltspunkte für die Grundgedanken des 2. Evangeliums zu gewinnen.

---

[9] Unsere Evangelien (= UE). Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien, Freiburg 1919. Mehr ist nicht erschienen. Der scharfsinnige Versuch hat leider nicht die Beachtung und Diskussion gefunden, die er verdient hätte! [10] Gemeint sind Mt und Mk.

[11] z. B. Fr. Hauck, Das Evangelium des Markus, S. 6: „Im I. galiläischen Teil (1, 14—6, 6a) bringt es Mr zu einer dramatischen Steigerung der Handlung". Th. Zahn, Einleitung II 229 f. Lagrange, Év. selon S. Marc S. LXV f.

Erster Teil:

Die überlieferte Lehrverkündigung des Petrus.

1. Kapitel:

Die Bedeutung der überlieferten Lehrverkündigung Petri für das Mk-Evangelium.

Wir haben eine sehr gut beglaubigte Überlieferung des christlichen Altertums, die den hl. Markus als „interpres Petri" auch in der Abfassung des 2. Evangeliums bezeichnet[1]. Das Zeugnis des Bischofs Papias von Hierapolis, welches auf Johannes, „den Presbyter", zurückgeht, ist dreifach erhalten: als Zitat unmittelbar durch Eusebius hist. eccl. III, 39, dann — nach Zahn auch als Zitat — bei Clemens Alex. 6. Buch der Hypotyposen, erhalten durch Eusebius h. e. VI, 14, 6, und schließlich im Auszug, offenbar aus Papias, bei Victor. Petav. im Kommentar zur Apokalypse (4, 7) cap. IV, 4 (Haussleiter CSEL S. 50 u. 52). Auf denselben kleinasiatischen Kreis geht zurück, was Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (bei Eusebius h. e. V, 8, 3) darüber berichtet. Die Erklärung Justins im Dialog 106, 3, daß die Umbenennung des Petrus, aber auch die der Boanerges — letzteres kommt nur bei Mk 3, 16. 17 vor — „in seinen Erinnerungen"[2] niedergeschrieben sei, scheint der Behauptung des Papias die Bestätigung aus der römischen Kirche zu leihen; ebenso das Wort Petri in den, wohl um 170 aus den Kreisen um Valentin hervorgegangenen, Petrusakten: „quae gratia ipsius coepimus, scripsimus"[3]. Dem schließt sich aus Afrika Ter-

---

[1] Darüber vgl. die Einleitungswerke u. Kommentare, z. B. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, 1933⁴, 201 f.; (Cornely-)Merk, Introductionis in S. Scripturae Libros Compendium, 1927⁹, 649 ff.; Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (= GK), I. Bd., 1888/89, 870—889 u. 510 ff. (Justin über das Mk-Ev als Erinnerungen des Petrus); ders., Einleitung in das Neue Testament (= E), II. Bd., 1907³, 204—227; Lagrange, Év. sel. S. Marc, 1929⁴, XIX ff.

[2] Zahn, E II 220 A. 12: kann sich „nach dem konstanten Sprachgebrauch Justins" nur auf Petrus beziehen.

[3] Lipsius, Acta Apostolorum Apocrypha p. I. S. 67: Actus Petri cum Simone 20. Gerade dieser Satz ist zufällig auch griechisch erhalten bei Isidor v. Pelusium ep. II, 99 ad Aphrodis. = Migne, series graeca (= MGr) 78, 544. Darnach soll das „coepimus", ganz entsprechend dem erschrecklichen Latein

tullian adv. Marc. IV, 5 an, nach welchem das, was Markus herausgab, für des Petrus Werk gehalten wurde, „cuius interpres Marcus", aus Ägypten wieder Clemens Alex. in dem nur lateinisch erhaltenen Bruchstück der Hypotyposen zu 1 Petr 5, 13[4] und sein Schüler Origenes in der Stelle aus dem 1. Buch des Matthäuskommentars, die uns Eusebius h. e. VI, 25, 5 erhalten hat. — Wie weit das bei Eusebius h. e. II, 15 Überlieferte durch das Zitat aus Clemens Alex. (wiederum nach dem 6. Buch der Hypotyposen) gedeckt und durch Papias bestätigt sein soll, ist strittig.

Wie man auch das „interpres Petri" fassen mag, als eigentlichen Dolmetsch oder im geistigen Sinn[5], eins scheint sicher, daß das ganze christliche Altertum das Mk-Evangelium als geistiges Gut des Apostelfürsten, als Wiedergabe seiner Lehrvorträge betrachtete. Das galt mindestens auch in dem Sinn, daß er Auswahl und Folge des Stoffes bestimmt habe. Ja, es wird gerade durch jenes älteste Zeugnis des Papias noch ein Doppeltes als Eigenart dieses Petruswerkes näher bestimmt: einmal, daß es nicht (in allem) die chronologische Folge einhielt und dadurch einem Kenner derselben wie Johannes Anlaß zur Erklärung darüber geben konnte, und dann, daß seine Ordnung den „Bedürfnissen" (offenbar der Zuhörerschaft) bei seinen Lehrvorträgen entsprach und nicht ein sorgfältiges Aneinanderreihen aller Worte Jesu in vollständiger zeitlicher Reihenfolge darstellte, wie es rein und ursprünglich schriftstellerischer Absicht entsprechen mochte. — Ich kann dieser von Papias (Euseb. h. e. III, 39) hervorgehobenen Unterscheidung nur dann einen Sinn abgewinnen, wenn sie in der Stoffanordnung durch Petrus die Absicht auf eine besondere erzieherische Wirkung, auf eine seelische Erhebung zum Eifer im Christenglauben und Christenleben gesehen hat und hervorheben wollte. Das erhält seine Bestätigung durch die Erzählung des Eusebius h. e. II, 15: Derartig sei das Aufleuchten des Glanzes seiner Gottinnigkeit den Petrushörern eingegangen, daß es ihnen zu wenig gewesen sei, sich mit dem einmaligen Hören zu begnügen. Vielleicht ist das nichts anderes als eine Umschreibung der Papiasworte (Zitat des Clemens Alex. Hypotyposen Buch 6, erhalten durch Euseb. h. e. VI, 14, 6): *τοῦ Πέτρου . . . κηρύξαντος . . . καὶ π ν ε ύ μ α τ ι τὸ εὐαγγέλιον ἐ ξ ε ι π ό ν τ ο ς* . . .[6]. Bei dieser Sachlage legt sich die Frage nahe, was wir aus anderen Quellen über Petri

des Stückes, vielmehr „cepimus" heißen. Über die Auslegung der Stelle s. Zahn, E II 220 A. 12; ders., AG II 848 ff. [4] MGr 9, 732; GCS 17, 306.

[5] Eine sehr eingehende Erörterung dieser Frage s. bei Zahn, GK II 878 ff. und E II 207—214 u. 223—225 A. 15.

[6] Man vergleiche unseren Ausdruck: „Das ist mir aus der Seele gesprochen"!

Worte und Petri Predigt wissen, was sich daraus an Erkenntnis über die sonstige Art der Stoffauswahl und Stoffgestaltung durch den ersten Apostel gewinnen läßt. Wir haben die Petrusworte der Apostelgeschichte, wir haben die Petrusbriefe. Die ersteren haben den Vorzug, daß sie nicht nur eigentliche Lehrvorträge sind und die Frage des Glaubens an Christus im allgemeinen behandeln, sondern auch in die Zeit hinaufragen, in der sich naturgemäß erst allmählich für Petrus die Grundgedanken der Glaubenspredigt zu einem gewissen System zusammenschließen konnten, so daß möglicherweise eine bestimmte Richtung der Entwicklungslinie sichtbar wird. Um so wichtiger ist darum die Beantwortung der Frage, ob wir in den von Lukas überlieferten Petrusreden wirklich echtes Petrusgut sehen dürfen. In seiner sorgfältigen Untersuchung „Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert“ [7] kommt A. Wikenhauser zu dem Ergebnis, es sei „die Annahme gar nicht unbegründet, daß die Petrusreden wirklich in ihren Grundzügen Gemeingut der Urgemeinde wurden und auf diese Weise wirklich getreu überliefert sind“ (S. 152). Er hebt mit Recht die Tatsache hervor, daß diese Reden der Apostelgeschichte „ein Fülle altertümlichen theologischen Gutes“ enthalten, und zitiert die zustimmenden Worte eines sicher unvoreingenommenen Kritikers wie H. Holtzmann (Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I [1911²] 532 u. 444), daß darin „Erinnerungen an den primitiven Glaubensstand anklingen“ und daß sie „vielfach den Eindruck von Urlauten eines theologisch noch ungeschulten Gemeindebewußtseins“ machten (S. 151 f.). Über sprachliche und inhaltliche Gleichklänge der Petrusbriefe mit diesen Reden der Apostelgeschichte ist schon manche treffliche Beobachtung gemacht worden [8]. Auf jeden Fall sind auch ihre Gedankengänge sorgfältig zu beachten. Unsere erste Aufgabe sei es, die eigentlich tragenden Ideen, aber auch die Linie des Beweisganges in dem Versuch der Glaubensbegründung, schließlich die mögliche Weiterentwicklung in beidem aus den Petrusreden und Petrusbriefen festzustellen.

---

[7] „Neutestamentliche Abhandlungen“, herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, VIII 3—5, Münster i. W. 1921.

[8] Über die Echtheit der Petrusbriefe vgl. W. Vrede, Der hl. Petrus und seine Briefe, in: Die heilige Schrift des Neuen Testamentes, herausg. von Dr. Fritz Tillmann IX. Bd. Die Katholischen Briefe, übersetzt und erklärt von Dr. M. Meinertz und Dr. Wilhelm Vrede, Bonn 1932⁴, 85—89 und 121—123, sowie die dort S. 55. 79. 118. 123 aufgeführte Literatur. In sehr eingehender Weise hat wie gewöhnlich Th. Zahn E II die Echtheit behandelt: des 1 Petr S. 28—43, des 2 Petr S. 90—112, aber auch S. 43—74. Siehe außerdem die gute Zusammenfassung des Standes der Frage bei Meinertz, Einleitung 297 ff. und 301—305 mit der entsprechenden Literaturangabe und dem interessanten Eingeständnis Harnacks bzgl. 1 Petr 5, 12 ff. (S. 297 A. 1).

2. Kapitel:
Inhalt und Aufbau der überlieferten Lehrverkündigung Petri.

a) Die Petrusworte und Petrusreden der Apostelgeschichte.

Wir suchen zunächst in sorgfältiger Gliederung einen Einblick in den Gehalt und die gedankliche Zusammenordnung der Petrusworte und Petrusreden in der Apostelgeschichte zu gewinnen.

Erste Rede = A 1, 16—22. Ziel = Wahl eines 12. Apostels.

Ausgangspunkt: Judas, der Apostel ist nicht mehr =
Judas hat erfüllt, was geweissagt war,
hat Jesus verraten, als Wegführer.
Und doch gehörte er zu unserer Zahl,
hatte das „Los dieses (unseres) Dienstes" erlangt,
endete wiederum, wie die Schrift sagt.

Anknüpfung: Dieselbe Schrift sagt: „sein Vorsteheramt erhalte ein anderer!"
Also muß einer zu uns (Zwölfen) treten.

Ausführung: Vorbedingung der Zugehörigkeit ist
Anwesenheit und Zugehörigkeit zum Kreis derer, unter denen der Kyrios Jesus ein- und ausging,
die ganze Zeit von der Taufe des Joh. bis zum Tag der Aufnahme von uns weg.
Sinn dieser Zugehörigkeit (zu den 12) ist, eben Zeuge der Auferstehung „mit uns" zu sein.

Das Gebet der Anwesenden um Petrus = A 1, 24. 25 spricht von der „Stelle dieses Dienstes und der Sendung", bezeichnet Gott als den „Herzenskenner aller" und als den, der eigentlich jene Zugehörigkeit bestimmen und sie anzeigen muß.

Zweite Rede = A 2, 14—40. Ziel = Verkündigung Jesu als Christos.

Ausgangspunkt: Das Wunder des Redens im Geiste ist die Erfüllung der Joel-Weissagung (Joel 3, 1—5 gr. = 2, 28—32).

Anknüpfung: Mit derselben Schriftstelle schließt er auf die Ankunft der Messianischen Zeit und folgert, daß man darauf sinnen muß, zu denen zu gehören, denen die Rettung zuteil wird.

Das geschieht, indem „man den Namen des Kyrios anruft“.

Ausführung: Anwendung auf Jesus von Nazareth =
Er ist beglaubigt durch Wunder, deren sie selbst Zeugen waren.
Er wurde zwar ausgeliefert und durch „Gottlose“ gekreuzigt (cf. Js 53, 8);
aber das war Gottes Ratschluß und Vorherwissen
und in der Auferweckung durch Gott gerade Bestätigung,
zugleich wieder Erfüllung der Weissagung (Ps 15, 8—11).
Er ist in seiner Auferstehung bezeugt durch uns.
Er wird durch diese Geistausgießung, die er als Versprechung vom Vater empfangen hatte, bestätigt in seiner Erhöhung „zur Rechten Gottes“. (S. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentl. Griechisch [1921[5]] § 199.)
Er ist auch darin Gegenstand und Erfüllung der Schrift (Ps 109, 1), die nur in ihm Sinn hat.
Also ist er mit Sicherheit zu erkennen für Israel, — gerade er, der durch euch Gekreuzigte —, als der, den Gott zum Kyrios und Christos gemacht hat!

Folgerungen praktischer Art:
Forderungen = Gesinnungswandel und Taufe „auf den Namen Jesus“.
Verheißungen = Nachlaß der Sünden und „die Gabe des Heiligen Geistes“ (vgl. A 8, 20).

Rückkehr zur Anknüpfung, Erweiterung und Abschluß =
Empfänger des Angebotes: ihr und eure Kinder, aber auch: die Fernen, die Gott (Joel 3, 5) ruft.
Vorbedingung: Rettung nur in der Absonderung „von dem Geschlecht, das krumme Wege geht“ (vgl. A 8, 21: „dein Herz ist nicht gerade vor Gott“).

Dritte Rede = A 3, 12—26. Ziel = Anerkennung des verkannten Christos.

Ausgangspunkt: Heilung des Lahmen auf den Namen Jesus = Gotteswerk.

Anknüpfung: Erfüllung von Js 52 (,13) u. 53 (,11.12) = Gott selbst „verherrlichte seinen Knecht“ — Jesus.

Ausführung: Es ist der Jesus, den ihr übergeben habt und nicht kennen wolltet vor (dem Heiden) Pilatus,
der Heilige und „Gerechte“ (Js 53,11), den ihr zurückgewiesen habt, um einen Mörder freizubekommen,
der Urheber des Lebens, den ihr getötet;
Gott hat ihn von den Toten erweckt:
Dessen sind wir Zeugen!

Rückkehr zur Anknüpfung und Erweiterung =
Sein Name hat nun (dazu) dieses große und offensichtliche Wunder gewirkt, und zwar
das gläubige Vertrauen, das durch ihn wirksam ist.

Folgerung praktischer Art und Erweiterung der Ausführung =
Einstimmung der Hörer: ihr Tun war Unwissenheit, ihr Tun war Erfüllung der Propheten am leidenden Christos!
Forderung: Sinneswandlung und Lebensumkehr.
Verheißung: Sündentilgung und Seligkeit bei der Wiederkunft.

Erneute Rückkehr zur Ausführung und Beweisführung =
Jesus kommt wieder, weil er der vorausbestimmte Christos ist, der nur vorläufig zum Himmel aufgenommen ist.
Endzeit, Wiederherstellung (und Rechenschaft) sind prophezeit.
Die Verantwortung, die darin liegt, ist besonders von Moses Dt 18,19 betont, der ausdrücklich den kommenden Propheten vorausgesagt, auf den man hören muß.
Die anderen Propheten haben ebenfalls diese Tage verkündet.

Rückkehr zur Folgerung =
Erneute Einstimmung der Hörer,
erneute Verheißung (Segen im Christos),
erneute Forderung (Umkehr)!

Vierte Rede = A 4,8—12. Ziel = Entscheid der Volksführer für Christos.

Ausgangspunkt: Die große Wohltat der Heilung ist offenbar vor allen

geschehen im Namen Jesus, des Christos, von Naz.
den ihr gekreuzigt,
den Gott aus den Toten erweckt.
(Rückkehr zum Ausgang:) In ihm gesund steht der da vor euch!

Anknüpfung: Erfüllung von Ps 117 (118), 22 =
ihr habt den Stein für nichts geachtet und er ist geworden zu einem Eckstein!

Ausführung: Ja er ist allein das Heil,
sein Name ist unter dem Himmel allein der Menschheit Heil!

Worte des Petrus und Johannes = A 4, 19. 20.

Ausgangspunkt: Verbot des öffentlichen Redens und der Lehre „auf den Namen Jesus".

Ausführung: Es gilt Entscheid für oder gegen Gott.
Euer Befehl ist gegen Gott; denn
wir müssen sprechen von dem, was wir gesehen und gehört (weil es Wunder und Aufträge Gottes sind).

Gebet mit Petrus = A 4, 24—30: In Bedrängnis um Gottes willen.
(Gebetsstil nach Js 37, 16. 18. 20.)

Anlaß: Verbot und Drohung der Großen des Volkes.

Anknüpfung: Zeichnung der Lage durch 2 Schriftstellen =
Auf der einen Seite der allmächtige Gott (Ex 20, 11)
Auf der anderen Aufruhr der Großen der Erde, Verschwörung gegen Gott und seinen Christos (Ps 2, 1. 2).

Ausführung: Jesus ist der heilige Gottesknecht, den Du gesalbt,
Herodes und Pilatus, Heiden und Juden gegen ihn geeint.

Rückkehr zur Anknüpfung: Sie haben doch nur ausgeführt, was Deine Macht und Dein Wille bestimmt!

Bitte (= Folgerung): Zeige Dich als Herr,
Gib uns, unbekümmert Dein Wort zu künden,
Laß Deine Macht Wunder wirken
durch den Namen Deines heiligen „Knechtes" Jesus!

Fünfte Rede = A 5, 29—32. Ziel = Rechtfertigung der Lehre „auf den Namen" Jesus (s. 5, 28) oder „dieses Lebens" (s. 5, 20).

Ausgangspunkt: Bezugnahme auf ihren Grundsatz 4, 19 =
Gehorsam vor Gott, auch gegen Menschen!

Ausführung: Gott hat Jesus erweckt, sich für ihn entschieden, den ihr zum Tod am Holz gebracht!
Gott hat ihn sogar erhöht zu Seiner Rechten
zum Urführer und Heiland,
zur Sinnesänderung und Sündenvergebung.
Zeugen dieser Verheißungen und Tatsachen sind wir, aber auch
„der heilige Geist“, den Gott gab —
(Rückkehr zum Ausgangspunkt:) den Gehorsamen gegen ihn.

Sechste Rede = A 10, 26. 28. 29. 34—48. Ziel = Bekanntgabe der „Offenbarungsworte“ (A 10, 22).

Einleitendes: 10, 26 = tiefes Bewußtsein, nur Mensch zu sein.
10, 28 = belehrt von Gott, daß alle Menschen vor Ihm gleich sind!

Ausgangspunkt: Die doppelt bestätigte Weisung Gottes.

Anknüpfung: „Gott schaut nicht aufs Angesicht“ (Zitat aus dem Gesetz über die Liebe zum Ankömmling, Dt 10, 17—19),
sondern aufs Innere.

Ausführung: So ist's auch mit dem Wort der „Heilsverkündigung zum Frieden“, das er nach Js 52, 7 durch Jesus, den „Gesalbten“ gesandt hat, d. h.
„Dieser ist aller Kyrios“.
Die Tatsachen um den „Offenbarungsspruch“, der im ganzen Judenland ergangen ist, weiß jeder.
Es begann in Galiläa nach der Taufe, zu deren Herold sich Johannes gemacht:
Jesus von Nazareth! Gott hatte ihn „gesalbt mit Geist“ der Heiligkeit und mit Macht.
Er zog umher wohltuend und heilend
alle vom Teufel Überwältigten: Gott war mit ihm!
Zeugen all' dieses Geschehens in Judenland und Jerusalem sind wir!
Ihn tötete man am Holz todeswürdiger Verbrechen (Dt 21, 22).
Gott erweckte ihn am 3. Tag,
ließ ihn sichtbar werden.
Zeugen dessen sind wieder wir — von Gott bestimmt.

Wir haben gegessen und getrunken mit ihm nach seiner Auferstehung.
Uns gab er Auftrag, Herold zu sein und Zeugen, daß
Er ist der von Gott bestimmte Richter Lebender und Toter!

Rückkehr zu Ausführungsanfang und Verknüpfung:
Alle Propheten (bes. Js 53, 5. 6. 11 in Anknüpfung an Js 52, 7: Züchtigung des „Friedens")
bezeugen: Nachlaß der Sünden empfange „durch seinen Namen"
jeder, der gläubig vertraut auf ihn!

Siebte Rede = A 11, 4—17. Ziel = Rechtfertigung der Heidenaufnahme.

Ausgang: Die Erzählung der Vorgänge bis zur Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Heiden.
Beweis: Die entscheidende Gabe ist nach dem Kyrios selbst die Tauche in Heiligem Geist.
Diese Gabe gab Gott selbst den Heiden so gut wie uns für das gläubige Vertrauen auf den Kyrios Jesus, den Christos.
Also achtet Gott sie in seinem Heilswillen gleich!

Achte Rede = A 15, 7—11. Ziel = Nichtverpflichtung der Heiden aufs Gesetz.

Ausgang: Erinnerung, wie Gott „von längstvergangenen Tagen her" ihn auserwählt hatte, den Heiden
das Wort der Heilsverheißung und
den Glauben zu vermitteln.
Beweis: Dabei wurde Gott zum Zeugen für die Heiden; denn
Er gab ihnen den heiligen Geist,
machte keinen Unterschied zwischen ihnen und uns,
reinigte ihre Herzen durch den Glauben (offenbar Anspielung auf A 10, 15), und
Er allein hat doch als Herzenskenner über den Menschen zu richten.
Also heißt Mehrforderung Gott versuchen:
Durch die Charis des Kyrios Jesus wird das Heil!

Bei einem Rückblick auf die Gliederung dieser einzelnen Petrusworte und Petrusreden fällt uns zunächst gleich von der ersten Rede an in dem Formell-Stilistischen dreierlei auf.

Das erste ist die echt semitische Art des Fortschreitens der Rede. B. Jacob hat einmal ganz gut von der „die Dinge dichotomisch erfassenden Denkweise" gesprochen[1]: „. . . sie schreitet . . . gern in gepaartem Gedanken-, Satz- und Wortgefüge, in Zwiefältigkeiten, Parallelismen und Kontrasten dahin" . . . „Diese Art anzuschauen, aufzufassen und darzustellen beherrscht die ganze hebräische Sprache und Literatur bis in die feinsten Verzweigungen." Ed. König geht noch etwas mehr auf die Einzelheiten ein und sucht sie zu unterscheiden[2]. Er nennt die Haupterscheinung dieser Art „Palindromie" und unterscheidet: „Hinter der Angabe von Grund und Folgerung kommt der Darsteller noch einmal auf die Begründung zu sprechen".

„Hinter der Angabe einer Tatsache oder Folgerung und ihres Grundes wird noch einmal die Tatsache als Folgerung erwähnt" z. B. Gn 13, 6 u. 1 S 3, 13^{ab} 14^{a}.

„Ein Vorgang wird zweimal berichtet."

„Eine Behauptung wird hinter ihrem Gegensatz wiederholt." Während so E. König die einzelnen Formen dieser semitischen Stilart gut unterscheidet, die ebensowohl für kleinere Stücke wie ganze Erzählungen und Reden gelten, geht B. Jacob eigentlich tiefer in der psychologischen Erklärung, indem er sehr gut sagt: „Es ist ein Grundsatz, sich bei einer Rede niemals ganz auszugeben. Ist Veranlassung, sie zu wiederholen . . . so geschieht dieses stets . . . mit neuen Momenten" (S. 48/49). Und gerade darin liegt eine neue Erklärung für dieses Zurückkehren zum selben oder ähnlichen Ausdruck oder Satz: Es ist ein Mittel der Gedankenverkettung, das bei einer Rede eine glückliche Stütze des Gedächtnisses bildet, d. h. der Ring der ausführenden Sätze eines ersten Gedankens schließt sich, um einem neuen Ring Ansatz und Ausgangspunkt zu sein. In größerem Maßstab gilt das dann für eine Erzählung oder Rede: der Schluß kann zum Anfang zurückkehren[3]. Ein sehr schönes Beispiel dieser ganzen Art ist die Rede Davids über den Tempelbau 1 Par 28, 2—10:

---

[1] Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916 — eine sehr sorgfältige und auch feinsinnige Untersuchung der Josephsgeschichte, besonders Kap. 37, die sich freilich in der Leugnung der Geschichtlichkeit allzusehr auf das rein Formalistische versteift — S. 46.

[2] Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die Biblische Literatur, Leipzig 1900, 171. — Eine Zusammenfassung ist sein Beitrag „Style of Scripture", in: „A Dictionary of the Bible" von Hastings und Selbie, Edinburgh 1906.

[3] Über ähnliche und andere Ausdrucksmittel der Struktur in der Poesie s. M. v. Faulhaber, Strophentechnik der biblischen Poesie, in der Festschrift für Georg v. Hertling zum 70. Geburtstag, Kempten u. München 1913.

Erst bringt er das Thema: dem Herrn ein Haus zu bauen, war meine Absicht.

Dann der Kontrast: aber Gott wollte nicht, daß ich es tue.

Die Anknüpfung (geschieht nun so, daß man zuerst meinen sollte, der Gedanke irre vom Thema ab. In Wirklichkeit drückt nur der Redende den Gedanken, daß Salomon so gut sei wie er selbst, weil ähnlich auserwählt wie er, so aus, daß von beiden verglichenen Personen hintereinander in ringartiger Gedankenführung dasselbe gesagt wird, wobei der Vergleichspunkt in eine Folge von Sätzen auseinandergezogen wird, deren erster, ohne formelle Verknüpfung mit dem vorausgehenden, dem Thema fremd erscheint, und nachher zur Verkettung wiederholt wird):

Zurücktreten der Zeile bedeutet Unterentfaltung bzw. Einzelausführung des vorigen Gedankens, — Rückkehr der Zeilen zum Anfang (= Gleichheit) bedeutet Rückkehr zum Hauptgedanken und Wiederaufnahme der Hauptentwicklung, — Rückkehr zum gleichen Abstand vom Anfang mit anderen Zeilen bedeutet, daß der betreffende Gedanke die gleiche Stellung oder Stufe in der Unterentfaltung der Rede hat wie der Gedanke jener anderen Zeile. — Diese Bemerkung gilt auch für den späteren Aufriß des 2. Petrusbriefes.

Ich war von Gott aus dem ganzen Haus meines Vaters auserwählt König zu werden über Israel:
  (Der Stamm) Juda war auserwählt,
    aus Juda das Haus meines Vaters, und (daraus)
ich sollte nach seinem Willen König über Israel sein.

Ich hatte viele Söhne:
  von allen diesen Söhnen, die Gott mir gab,
erwählte Er Salomo zu sitzen ... über Israel;
  Gott sprach nämlich: Salomo soll dein Haus erben,
    denn ich habe ihn erwählt, mir Sohn zu sein, und ich werde ihm Vater sein.
Befestigen werde ich sein Königtum — wenn er die Gebote hält. (Dann erst folgt auf dieses kunstvolle Verbindungsstück —)
Die Schlußfolgerung: Die Mahnung an das Volk, die Gebote zu halten, damit sie das Land besitzen und
  Die Mahnung an Salomo, Gott zu dienen (mit Begründung).
Die Rückkehr zum Thema des Anfangs: Ihm das Haus zu bauen hat der Herr dich erwählt.

Es gibt im AT ungezählte weitere Beispiele dieser Art. Aber auch das NT hat darin viel Beachtliches. Man denke nur an das

Johannesevangelium, insbesondere an den Prolog oder an die große Rede des 6. Kapitels!

In den Petrusreden haben wir dasselbe. Die Palindromie ist in den Übersichten genugsam hervorgehoben. Auch wie dann im Fortschreiten der Rede gerade bei der „Rückkehr" neue Ideen hinzugefügt sind, kann man bei unserer Anordnung leicht erkennen. Desgleichen haben wir verschiedene Beispiele, wie die Wiederholung der Verkettung dient und wie der Schluß der ganzen Rede zum Anfang zurückkehrt.

Das zweite Beachtenswerte im Formellen der Petrusreden ist besonders merkwürdig: Fast jede der Reden steht in Beziehung zu einer Formel des Namens Jesus, und zwar nicht etwa nebensächlich = äußerlich, sondern innerlich = wesentlich.

Schon in der 2. Rede, der ersten eigentlichen Lehrverkündigung, schließt die anknüpfende Schriftstelle mit dem Hinweis, daß jedem das Heil zuteil wird, der „den Namen des Kyrios anruft", um dann am Ende der Ausführung scharf hervorzuheben, daß Jesus von Nazareth von Gott selbst „zum Kyrios und Christos gemacht" ist und um anschließend als Folgerung die Forderung der Taufe „auf den Namen Jesus" zu erheben. — Die 3. Rede ist veranlaßt durch das Wunder, welches Petrus „in dem Namen Jesus Christos, des Nazareners" gewirkt hatte (A 3, 6) und hebt da, wo der Ring der Ausführung sich schließt, hervor, daß dieser Namen und das gläubige Vertrauen dieses Namens den Mann gesund gemacht hat (A 3, 16). — Auch die 4. Rede bezieht sich auf dieses Wunder und ist als Ganzes eigentlich nur Antwort auf die Frage, „in welcher Macht und in welchem Namen" das geschehen sei: „In dem Namen Jesus Christos, des Nazareners" — in seinem Namen allein ist Heil. — In dem anschließenden Gebet um Petrus werden zum Abschluß Wunder erbeten „durch den Namen Deines heiligen Knechtes Jesus". — Die 5. Rede ist die Rechtfertigung der Lehre der Apostel, die ausdrücklich vom Hohenpriester als „Lehre auf diesen Namen" bezeichnet wird (A 5, 28). — Aber auch die Rede vor der Aufnahme der ersten Heiden (6. Rede) schließt mit der Verheißung des Sündennachlasses „durch seinen Namen".

Das Problem, das in dieser merkwürdigen Erscheinung liegt, wird später eigens zu behandeln sein. Vorläufig sei nur schon auf eine andere Feststellung B. Jacobs[4] hingewiesen, die für unsere Frage von besonderer Bedeutung sein könnte. Er glaubt nach genauer Analyse der entscheidenden Stellen des AT als unzweifel-

[4] Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, Berlin 1913.

haft erkannt zu haben, daß der Ausdruck „im Namen Gottes" im AT nur heißen könne: (Rede) in dem Worte Jhvh d. h. „gedanklich und sprachlich in ihm enthalten und aus ihm entwickelt, von ihm beherrscht" (S. 38). Wie er das „sprachlich" versteht, hat er an anderer Stelle erläutert; es sei eine „prophetische Rede, die mit dem Namen Jhvh beginnt oder schließt" (S. 32). Da aber der Name Gottes nach ihm immer auch voll innerer Beziehung zur Person des Herrn gedacht wird, so besagt das zugleich die gedankliche Durchdringung der Rede mit Gott. — Wendete man das — was freilich B. Jacob nicht zulassen möchte — auf das NT, hier auf das Vorkommen der Formel „im (auf den, durch den) Namen Jesus" in der Lehrverkündigung des Petrus an, so ergäbe sich entsprechend als Bedeutung: Worte (aus Antrieb Gottes) unter Nennung des Namens Jesus, bzw. eine solche Rede, die von der Bedeutung der Person Jesu beherrscht mit dem Namen Jesus beginnt oder schließt. Ein Blick auf die eben gegebene Zusammenstellung des Vorkommens der Formel zeigt, wie überraschend sich diese Auffassung in den Petrusreden bewähren würde.

Noch eine dritte Erscheinung können wir, wenigstens zum Teil, dem Formell-Stilistischen zurechnen: die Verwendung der Heiligen Schrift des AT: Wir sehen in allen Reden, die dem Kern nach wirklich Lehrverkündigung sind — also mit Ausnahme der 5. (nur Hinweis auf unmittelbare Bestätigung Jesu durch Gott in der Auferstehung und Erhöhung), der 7. und 8. Rede (die eine Sonderfrage, die der Gläubigen aus dem Heidentum, auf Grund des Wunders der Geistesgabe behandeln) —, daß der Apostel ganz unwillkürlich das große Neue, die Heilsverheißung, mit der Offenbarung Gottes im AT zu verknüpfen, durch das heilige, dem Juden vertraute Wort der Schrift auszudrücken, aber auch im einzelnen Jesus als den Christos, also als die Erfüllung der Verheißungen gerade in seinem Leiden und Sterben nachzuweisen sucht. — Dieses Letztere gehört aber schon zum Inhaltlichen.

Dieser Inhalt zeigt uns nun in den einzelnen Reden immer neue Seiten der Heilsverkündigung. Und gerade das ist fast immer sehr schön durch die Verwendung der Hl. Schrift zum Ausdruck gebracht. Dabei verdient etwas für die möglichst allseitige Würdigung der Reden besondere Beachtung:

Meist — eigentlich nur die 2. Rede ausgenommen — ist es ein kurzes Zitat oder gar nur eine Anspielung in wenig Worten, mit denen aber dem inneren Erfülltsein von den Gedanken der betreffenden Stelle in treffendem Ausdruck der wohlvertrauten Hei-

ligen Schrift die Bahn eröffnet wird zu weiterer gedanklicher Entfaltung. Daß dem Apostel solche Zitate und Anspielungen nicht mechanisch, wie oft gehörte und abgegriffene Formeln, in die Rede einfließen, sondern bewußte und gewollte Andeutungen der ganzen Stelle sind, die dem Hörer selbstverständlich bekannt war, das erkennt man aus der Tatsache, daß er manchmal in der weiteren Ausführung auf andere Gedanken der Stelle eingeht oder neue Zitate aus derselben bringt oder zum Schluß wieder auf die Stelle zurückkommt. So kehrt der Redner am Schluß der 2. Rede (A 2, 39) zu dem Joel-Zitat des Anfangs zurück, indem er noch den letzten Nebensatz der Stelle hinzufügt. So hat er in der 1. Rede zur Wahl des 12. Apostels aus dem Ps 108, 8 zwei verschiedene Gedanken verwertet, so in der 6. Rede wörtlich nur einige Worte aus Js 61, 1 zitiert (A 10, 38), zeigt aber in der folgenden Ausführung, daß ihm die ganze Prophezeiung des Anfangs von Js 61 vor Augen schwebte. In der 3. Rede verwertet er aus Js 53 sowohl den Gedanken der von Gott gewollten Verherrlichung als der Hingabe des „Gerechten".

Die wirklich leitenden Gedanken, welche durch Schriftzitate formuliert werden, sind folgende:

Die Führerschaft der Apostel, ihr „Vorsteheramt", das ihnen kraft ihrer Zugehörigkeit zum engeren Kreis Jesu als Jünger und Zeugen zukommt, wird gleich in der 1. Rede durch ein Wort aus Ps 108, 8 gezeichnet, — in der 2. Rede

die Ankunft der messianischen Zeit und ihrer Gabe durch Joel 3 (2, 28—32) —,

das scheinbare Erliegen vor den Gottlosen in schimpflichem Tod ebenda durch Js 53, 8 — aber auch die Verherrlichung in

der Auferstehung durch Ps 15, 8—11 — in der Erhebung „zur Rechten Gottes" durch Ps 109, 1. — In der 3. Rede ist wiederum

das Leiden und Sterben als Erfüllung von Js 52 und 53 gekennzeichnet, während Dt 18, 15. 19 das Kommen des Propheten, aber auch

die schwere Verantwortung in der Stellungnahme zu ihm zeigt,

der das Recht hat gehört zu werden. — Dem entspricht wieder

der Segen der Verheißung für die Treuen nach Gn 12, 3.

Der dramatische Umschwung in der Anerkennung des verachteten und dann verherrlichten Christos ist in der

4. Rede sehr schön mit den Worten des Ps 117, 22 wiedergegeben, — aber auch
das Schauspiel des einsam und gleichsam aussichtslos gegen die Verschwörung der Feinde kämpfenden Gottesknechtes mit den Worten des Ps 2, 1. 2 in dem Gebet mit Petrus. — Schließlich ist
die notwendige innere Vorbereitung des Herzens, die Gott allein kennt, mit den Worten von Dt 10, 17 in der 6. Rede angedeutet, —
die große Bedeutung des Heilswerkes aber gekennzeichnet als
das große Friedenswerk in seinen Wirkungen für die Menschen,
als stellvertretendes Leiden in seiner Aufgabe für den Christos — wieder mit Worten aus Js 52 [5].

---

[5] Von all' diesen grundlegenden Gedanken ist der vom stellvertretenden Leiden und Tod des Gottesknechtes nach der Vorausbestimmung Gottes selbst der alles beherrschende, sowohl wegen seiner Bedeutung in der Heilsverheißung selbst, als auch wegen seiner psychologischen Schwierigkeit, darum auch am meisten wiederholt. Seine anschaulich-scharfe Hervorhebung in Js 52 u. 53 machte auch offenbar diese Stelle zum Mittelpunkt, um den die Hinweise auf die Erfüllung der Propheten kreisten, wie schon die Häufigkeit der entnommenen Zitate und Anspielungen in der uns erhaltenen Lehrverkündigung Petri zeigt: Siehe A 2, 23 — 3, 13. 14 — 10, 36. 43; vgl. 1 Petr 1, 18. 19 — 2, 22. 24 — 2, 25 — 2 Petr 2, 2. — Es dürfte sich lohnen, die Gedanken dieser beiden Kapitel im Zusammenhang zu überschauen, weil so manches, was unausgesprochen zwischen den Zeilen der entsprechenden Zitate liegt, deutlich wird und uns weitere Einblicke in die Gedankenwelt der Lehrverkündigung Petri tun läßt: Kap. 52 beginnt mit der Verheißung neuer Kraft und Herrlichkeit für die Tochter Sion, die heilige. Der Unterschied zwischen „rein" und „unrein" schwindet, die Gefangenschaft ist zu Ende. Aber nicht mit Silber werden sie erkauft (52, 1—3). — Die vordem das Volk beherrschten, haben den Namen Gottes geschmäht; aber an jenem Tag wird das Volk meinen Namen wissen: Ich selbst bin es! (52, 4—6). — Es wird die „Heilsverkündigung" weitergetragen: Gott herrscht über dich! Vor aller Welt verherrlicht sich Gott, und alle Völker schauen sein Heil (52, 7—10). — Alles Unreine sei fern: Gott selbst führt euch und geht euch vorauf (52, 11. 12). — Der Gottesknecht versteht (Gottes Absicht und Willen) und wird gewaltig verherrlicht. Wie viele über ihn staunten, so wird er verherrlicht vor den Menschen. Er besprengt viele Völker (hebr. vgl. 1 Petr 1, 1). Die Herrscher neigen sich vor ihm in Ehrfurcht, alle werden von ihm vernehmen (52, 13. 15). Kap. 53: Unglaubliches und Geheimnis des Armes Gottes: Der Gottesknecht ist der Mann der Schmerzen, verachtet und verworfen. — Aber er trägt unsere Leiden und Schmerzen, unser Unrecht und unsere Frevel verwundeten und zermalmten ihn, und durch seine Beulen sind wir geheilt. — Aller Abirrung vom Weg und aller Schuld hat der Herr auf den einen gelegt, den er „ausliefert". — Folgsam und stumm wie ein Lamm leidet er. In Demut und Unschuld stirbt er durch die Gesetzlosigkeiten des Volkes. — Dafür bekommt er die Nachkommenschaft für immer, und des Herrn Wille wird in seiner Hand

Wenn wir nun die verschiedenen Petrusreden auf eine mögliche Entwicklung im Aufbau und Beweisgang prüfen wollen, so müssen wir ausgehen von der 2., also der ersten öffentlichen, weil sie die Darlegung vor Juden ist, die sozusagen systematisch eine gewisse Vollständigkeit bietet. Was dann in den folgenden Worten und Reden inhaltlich an leitenden Gedanken hinzutritt, ist dargelegt. Ansätze zu einer eigentlichen Entwicklung in der Einflußnahme auf die Zuhörer scheinen sich nicht zu zeigen. Nur die 6. Rede, vor Heiden gehalten, hat einige Besonderheiten, die uns zeigen, in welcher Richtung sich unter Berücksichtigung einer veränderten psychologischen Lage die Heilsverkündigung in der ältesten Zeit entwickelt haben konnte. — Von vornherein ist ja zu erwarten, daß Petrus in mehrfacher Weise an den früheren Gedankengängen ändern mußte:

Schon für weitere Kreise des jüdischen Volkes, die nicht Zeugen des Pfingstwunders gewesen waren, mußte ein anderer Ausgangspunkt gewählt werden. — Dieser Ausgangspunkt war ganz natürlich das glaubwürdig berichtete Leben Jesu, besonders seine großen Wunder. — Für Juden und Heiden draußen mußte die Bedeutung der „Zwölf" als Zeugen dieser Ereignisse, aber auch als „Apostel" d. h. als Beauftragte, als beglaubigte Träger der Worte und Geistesmacht Jesu mehr hervorgehoben werden. — Für Heiden konnte die Beziehung auf die besondere Geschichte Israels und auf die nur Juden geläufigen Voraussagungen des AT zurücktreten.

Bleiben konnte trotzdem der Hinweis auf die Tatsache der Übereinstimmung des Lebens Jesu, besonders seiner Ankündigung, Ankunft und Beglaubigung, mit den allgemeinen Erwartungen der Juden. — Bleiben mußte: Die sichere Beglaubigung Jesu als des gottgewollten Retters der Menschen, — die Hervorhebung und Rechtfertigung des Leidens und des Kreuzigungstodes als gottgewollt und von Gott dem „Heiland" bei seinem Heilswerk auferlegt, als gottbestätigt, besonders durch die Auferweckung von den Toten, — die Darlegung der Forderungen für die Teilnahme an den Segnungen des Heilswerkes, z. B. die Forderung des Gesinnungswandels, des Andersseins als die Masse, die „krumme Wege" geht (A 2, 40), aber auch des Vertrauens auf Gott und seine Gaben, weil es gerade für Heiden besonders wichtig war zu begreifen, daß es dem „Herzenskenner" (A 1, 24 u. 15, 8) nur auf das Innere ankommt.

---

durchgeführt. Rechtfertigung für anderer Sünden ist sein Lohn, viele werden ihm zum Anteil gegeben zur Herrschaft.

In der Tat sehen wir nun in der 6. Rede nach einem kurzen Hinweis auf das erste Anrecht Israels sofort den Nachdruck gelegt auf das Leben Jesu mit seinen Wundern als Bestätigung Gottes und die Zeugenschaft der Apostel wiederholt hervorgehoben. Obwohl die Gedanken des Apostels um Js 52 und 61 kreisen, kommt die Schrift für den Beweisgang nicht zu Worte. Die Beglaubigung durch Gott selbst tritt in den Vordergrund. Das Leiden und Sterben ist in seiner Schimpflichkeit gezeichnet, aber die Auferweckung durch Gott als Abschluß hingestellt mit genauer Zeitangabe, die Glaubwürdigkeit der Erscheinungen scharf betont. Der Auftrag zur Heilspredigt vor der Masse wird hervorgehoben, das Gericht dessen, der am Anfang der Rede schon als „aller Kyrios" hingestellt war, erscheint in der Ferne und mahnt zur Verantwortung. Praktische Folgerungen sind: Aufforderung zum Glauben, Anbieten der Taufe, Verheißung des Nachlasses der Sünden und Hinweis auf die Wundergabe des Heiligen Geistes. Die sittliche Forderung der Abkehr vom Wege des verkehrten Geschlechts erübrigte sich, nachdem Gott selbst die Gottesfürchtigkeit des Kornelius bezeugt hatte.

Immerhin knüpfte auch diese Rede an ganz bestimmte, der Zuhörerschaft bekannte, wunderbare Ereignisse an und könnte somit das Bedenken wachrufen, daß sie deshalb noch nicht als allgemein gültiger Typus der Lehrverkündigung Petri, wie sie sich später allmählich herausbildete, gelten darf. — Wir wollen deshalb einmal unter Beiseitelassung aller jeweils durch den Zeitpunkt, die Örtlichkeit und augenblickliche Geschehnisse bedingten Umstände alles das in einer gewissen natürlichen Folge zusammenstellen, was nach den Petrusworten und Petrusreden für die der Heilspredigt gestellte Aufgabe der Apostel in Betracht kommen mag.

1. Petrus selbst (A 15, 7) und die anderen Elf sind ganz besonders bezeichnet durch die Begriffe „Dienst" und „Sendung" (A 1, 25), durch Jesus selbst dazu bestimmt. Das gerade ist ihr „Anteil" (A 1, 17), daß sie in Sendung und Dienst die eigentlichen „Zeugen" sein sollen des Lebens und Wirkens ihres „Kyrios", das seinen Abschluß und seine Krönung findet in der Auferstehung (A 1, 22 — 3, 15 — 10, 41) und Aufnahme in den Himmel „zur Rechten" Gottes (A 2, 33. 34 — 3, 21 — 5, 31). Entscheidend für die Möglichkeit, den Zwölfen „zugerechnet" zu werden, ist die Zugehörigkeit zum vertrauten Kreis des „Kyrios" (A 1, 21) während der ganzen Zeit „nach der Taufe des Johannes bis zum Tage der Wegnahme" von ihnen (1, 22).

2. Diese Zeugenschaft verbürgt sich für die Echtheit der „Offenbarungssprüche" (A 5, 32: rhema = hebr. dabar in den ver-

schiedenen Bedeutungen[5a], hier sowohl „Offenbarungssprüche“ als auch „Offenbarungsangelegenheit“: A 10, 37) — verbürgt aber auch die Tatsachen, durch welche der heilige Gottesgeist der Erleuchtung und der Macht Jesum von Nazareth überreich beglaubigte bis zur Auferweckung von den Toten (A 10, 38 ff.).

3. Als wirkende Kraft dieser Zeugenschaft betrachten sie wohl auch ihre, in gewaltigem Erleben wurzelnde, Überzeugung bis zur Todesbereitschaft, lediglich Gottes Befehle zu vollziehen (A 4, 19. 20 — 5, 29; vgl. 5, 40. 41), — aber viel mehr noch eine innere Gotteskraft, eine Anteilnahme an dem heiligen und allesvermögenden Gottesgeist, die sich selbst in besonderen Zeichen, ja in offenbaren Wundern kundgibt, wie es bei Joel verheißen war (A 2, 17 ff. — 2, 33 — 5, 32).

4. Der Gegenstand ihres Zeugnisses (und damit dieses selbst) ist von der größten Bedeutung für die Menschen; denn „nicht ist in einem anderen Heil, und kein anderer Name ist unter dem Himmel in der Menschheit gegeben“ als der Name Jesus, des Christos, des Nazareners (A 4, 12) — trotz Verwerfung und Kreuzigung (A 2, 36 — 4, 10 — 5, 30 — 10, 39 f.), weil Gott ihn von den Toten erweckt hat. — Ja, gerade durch Leiden und Tod sollte er das Heil bringen; denn dieses Leben, Leiden und Sterben war von Gott vorausbestimmt (A 2, 22. 23) und dementsprechend von den Propheten vorausgesagt (A 3, 18 — 10, 43), so daß er wiederum durch solches Ende als der Christos beglaubigt wird.

5. Gott selbst ist es also, der hinter all' dem steht, und es ist seine „Heilsverheißung“[6] und seine „Friedensbotschaft“ (A 10, 36 — 15, 7), welche die Apostel verkünden: Er sandte Jesus und zeichnete seine Aufgabe, besonders im Sterben vor (A 2, 23), — seine Hände und sein Wille ließen es durchführen (A 4, 28) — gerade durch die so übermächtig scheinenden Feinde (A 4, 27). — Er ist es auch, der beruft (A 2, 39), wobei er als „Herzenskenner“ (A 1, 24, A 15, 8) nicht auf das Äußere schaut, sondern auf Gottesfurcht (A 10, 34. 35).

6. Ziel und Forderungen ihrer wie Jesu Sendung sind dementsprechend: Aus dem verderbten Geschlecht heraus (A 2, 40), aus einem schlechten Wandel heraus (A 3, 26; vgl. 1 Petr 1, 18)

[5a] Vgl. Anmerk. 1 zum 3. Kap. (I. Teil) S. 29 Schluß.

[6] Meine Vermutung, daß das εὐαγγελίζεσθαι in seinem ersten Bestandteil schon von den Übersetzern der LXX als bewußte Wiedergabe des hebr. tōb (gut) in seinem substantivischen Sinn (= Heil) gedacht war, also „Heilsankündigung“ bedeuten sollte, scheint durch die neuesten Untersuchungen von Julius Schniewind, Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium, 1. Teil, Gütersloh 1927 (Beiträge z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe = 13. Bd.) S. 76 (vgl. S. 53) bestätigt zu werden.

einen Gesinnungswechsel „zum Leben“ herbeizuführen (A 11, 18, auch 3, 19 — 5, 31), zum Glauben an den Christos zu bringen (A 10, 42 — 3, 16 — 10, 43 — 11, 17 — 15, 7. 11), in diesem Glauben zu bewirken Reinigung des Herzens (A 15, 9), um selbst Anteilnahme zu erhalten an dem heiligen Gottesgeist (A 2, 17 — 2, 38 — 15, 8; vgl. 10, 44), mit dem Jesus, der Gottesknecht nach Js 61, 1 gesalbt war (A 10, 38), der durch seine Vermittlung als Gottesgeschenk ausgegossen wird (A 2, 33 — 10, 45 — 11, 17), — durch die Taufe die Charis des Kyrios Jesus zu vermitteln (A 2, 38. 41 — 10, 47. 48 — 15, 11), welche ist Nachlaß der Sünden (A 2, 38 — 3, 19 — 5, 31 — 10, 43), Heil (A 2, 21. 40. 47 — 4, 12 — 15, 11), Friede (A 10, 36), jetzt und vor allem bei der Apokatastasis und Wiederkunft Jesu (A 3, 20 — 3, 21 — 10, 42; vgl. 2, 20).

Diese Zusammenstellung gibt aber nur ein, nach natürlich subjektiven Gesichtspunkten geordnetes, Bild der hauptsächlichsten Gedanken der Petruspredigt. Es brauchte also nicht die Person der Zeugen der Ausgangspunkt der Darlegung zu sein. Das eine läßt die bisherige Untersuchung wohl erkennen, daß wir uns die Lehrverkündigung Petri nicht als ein bloßes Erzählen einzelner Ereignisse oder Lehren zu denken haben, sondern zum wenigsten als eine Darstellung des Lebens Jesu, die stark von einigen leitenden Ideen durchformt und ebensowohl Mitteilung wie Rechtfertigung der Heilstatsachen und Heilslehren, aber auch Aufforderung zu sittlich neuem Wandel für die Zuhörer war. Der beste Anhaltspunkt für die vermutete Gedanken f o l g e der Petruspredigt bleibt aber immer noch die (6.) Rede vor den Heiden, natürlich mit der Berücksichtigung der Wahrscheinlichkeit, daß sich eine regelmäßige Unterweisung doch wohl über eine gewisse Zeit und eine gewisse Anzahl von Vorträgen hinzog, und daß im Lauf der Jahrzehnte immer noch den Verhältnissen entsprechend eine Entwicklung stattgefunden haben mag. Gerade deshalb müssen wir unsere Aufmerksamkeit auch dem Lehrgehalt der Petrusbriefe zuwenden.

b) Die Petrusbriefe.

Es ist klar, daß in den Briefen Petri, entsprechend ihrer Art als Gelegenheitsschriften, noch mehr alles auf die besonderen Verhältnisse berechnet ist. Den besonderen Verhältnissen entsprechend drängt sich auch in beiden Briefen alles um einen Gedanken: in 1 Petr alles um die Aufmunterung zu geduldigem Leiden nach dem Vorbild Jesu, in 2 Petr alles um die Warnung vor bestimmten Irrlehrern, die durch rationalistisch ausgeklügelte „Erkenntnis“ und Schriftauslegung den wahren Glauben zer-

setzten und den Gläubigen schadeten, insbesondere zur Leugnung der Wiederkunft Jesu im Gericht und entsprechend zu einem ausschweifenden Leben führten. Dieser ihrer Besonderheit und Verschiedenheit entspricht es auch, daß im 1. Brief die Berufung auf das eigene Zeugnis des Apostels zurücktritt, im 2. Brief wieder stark betont wird. Für die Gedankenfolge der regelmäßigen Lehrverkündigung wird wenig zu gewinnen sein. Doch begegnet uns in beiden Briefen jene echt semitische Palindromie, von der oben bei den Reden Petri das Nähere gesagt wurde, und zwar weniger ausgeprägt im 1. Brief, in dem eigentlich nur immer wieder derselbe Gedanke der Mahnung zum Leiden nach Jesu Vorbild durchbricht (1 Petr 1, 13. 14 — 2, 4. 5 — 2, 20. 21 — 3, 14—18 — 4, 1 — 4, 13. 14 — 5, 10), zu echter Verkettung vollständig durchgeführt in 2 Petr. Wir versuchen darum auch einen Überblick zu gewinnen über 1 Petr in systematischer Zusammenordnung aller Elemente der Heilslehre von Jesus, dem Gekreuzigten, über 2 Petr aber in Hervorhebung der vorliegenden Gedankenverkettung.

Die Heilslehre von Jesus, dem Gekreuzigten im 1. Petrusbrief:

1. Von Jesus geht die „Sendung" aus: 1, 1
   sie wird durchgeführt im Hl. Geist, der von oben gesandt wurde: 1, 12.
2. Der Urheber der ganzen Heilsverheißung und des Heilswerkes ist Gott; Gottes Spruch = Spruch, der als Heil verkündet wird: 1, 25. Alles ist
   längst vorausgesehen und vorausbestimmt von Gott: 1, 2 — 1, 10 — 1, 20
   gewirkt aus Erbarmung Gottes: 1, 3
   so großartig, daß die Engel es zu erschauen verlangen: 1, 12
   vorausgesehen und bestimmt auch das Leiden Jesu: 1, 11
   aber auch seine Verherrlichung: 1, 21
   letztlich bestimmt zur Ehre Gottes: 2, 9 — 4, 11. 16 — 5, 11.
3. Eröffnet wurde das Heilswerk der Menschheit durch Christi Leiden und Tod nach den Propheten: 1, 20. 18. 19,
   die erduldet wurden für uns, für Sünder: 2, 21. 24 — 3, 18.
4. Vollzogen wird das Heilswerk an den Menschen in „Geistesheiligung": 1, 2, durch die Taufe: 3, 21, unter Zuwendung des Blutes Christi (s. Js 52, 15 hebr), unter der Vorbedingung des Gehorsams gegen Christos: 1, 2.

5. Sein Wert ist groß, ein „Losanteil“: 1, 4
    eine neue Geburt, also neues Leben jetzt schon aus dem „Samen des lebendigen und bleibenden Gotteswortes“: 1, 23—1, 3—2, 2
    zudem mit lebendiger Hoffnung auf künftige Auferstehung nach dem Vorbild Christi: 1, 13 — 1, 3 — 1, 21
    jetzt noch im Himmel aufbewahrt, aber einst erfüllt — und das ist die Vollendung — als „Heil“: 1, 5. 7. 9. 20 — 2, 2
    im Endgericht — in der Wiederkunft Christi: 4, 5 — 1, 7. 13
    wann seine und ihre Herrlichkeit vollendet wird: 5, 10.
6. Seine Forderungen an die Gläubigen. Bis zu diesem Ende ist das Leben der Gläubigen hier auf Erden ein Fremdsein: 1, 1—2, 11
    freilich geschützt durch die Macht Gottes, ihm anvertraut: 1, 5 — 5, 7
    aber auch ertragen und ertragbar durch Glauben an Jesus und persönliche Liebe zu ihm: 1, 8 — 1, 5 — 1, 21 — 5, 9
    so eine wirkliche Entscheidung für Christos, den auserwählten Grundstein Gottes: 2, 4
    die Einleitung für die Entscheidung am Ende: 4, 17. 18
    ein ganz neuer Wandel, ein „innerer Mensch“ (3, 4): 1, 14. 17. 22 — 2, 1. 12 — 3, 2 ff. — 3, 15. 16 — 4, 14
    positiv bestehend in Demut und Dienen in Liebe: 1, 22 — 2, 13 ff. — 3, 1 — 4, 8 ff. — 5, 2 ff.
    negativ in Abwendung von der Welt und ihren Lüsten: 2, 11 — 4, 2
    nach dem Beispiel Christi: 3, 16
    bedingend Leiden und Prüfungen: 1, 6
        zur Läuterung des Glaubens an Christos: 1, 7. 8
        auferlegt und getragen nach Christi Beispiel: 2, 21
        auch zur inneren Abkehr von der Sünde und Begierde der Welt: 2, 24 — 4, 1, 2
        im Namen Christi, weil sie Christi sind: 4, 14
        wegen der vollständigen Gemeinschaft aller Gläubigen in und mit Christos: 5, 9 — 5, 14 (Schluß),
            dessen Namen sie darum tragen: 4, 16
            mit dem zu leiden sie sich darum freuen: 4, 13
    ein Lebenswandel wertvoll vor Gott: 2, 19
        weil Gehorsam gegen Gott: 2, 16 — 4, 2 — 4, 19
        weil Ehrung Gottes durch Glaube und Hoffnung: 1, 21
    ein Lebenswandel wertvoll in sich als wahre Freiheit: 2, 16
    endend in der Verherrlichung mit Christos: 4, 13 — 5, 1 — 5, 4.

Die Hauptgedanken des <u>2. Petrusbriefes:</u>

Der Heiland ist Herr und Sender des Verfassers.

Auch für die Angeredeten ist der Glaube, ihr wertvolles Gut, vermittelt durch die „Gerechtigkeit“ Jesu.

Wir bedürfen weiter der Huld Gottes, in der Friede liegt, und das Mittel dazu ist *die wahre Erkenntnis* X^i: 1, 1. 2.

Alle Gotteskraft zu Leben und Gottesfurcht = *in der wahren Erkenntnis* dessen, der auch berief, und

darin die Gabe der großen Verheißungen, Anteilnahme an der göttlichen Natur, Entrinnen vor dem Verderben:

dazu gehört aber Eifer im Glauben, der Tugend wirkt und in der Tugend Erkenntnis und darin Selbstbeherrschung, Nächsten- und Gottesliebe.

Diese Tugenden üben, heißt die *wahre Erkenntnis Jesu Christi* wieder vermehren.

Ohne diese Tugenden ist man blind und vergißt, daß man von Sünden gereinigt wurde.

Sorget darum, durch Eifer eure Berufung zu festigen.

So steht der Eingang offen zum *ewigen Reich unseres Kyrios* und Heilands Jesus Christos: 1, 3—11.

(Von dieser vorliegenden Wahrheit — der Endzeit und dem ewigen Reich bei der Wiederkunft — will ich vor meinem baldigen Ende nochmals Zeugnis ablegen, damit ihr es nachher sicher behaltet:)

Diese *Wiederkunft Christi in Macht* ist sicher verbürgte Wahrheit.

Wir selbst sind Augenzeugen und Ohrenzeugen, wie einst in vorausgenommener Herrlichkeit der Vater den Sohn bestätigte.

Das Zeugnis der *Propheten* vorher ist so noch befestigt: 1, 12—21.

Aber auch falsche *Propheten* gab es damals, und wird es geben, die Spaltungen des Verderbens bringen.

Das wäre Leugnung unseres *Herrn*, ihr Verderben und Verführung der Gläubigen zur „*Lästerung*“ durch Beispiel schlechten Wandels.

Dafür wird *das Gericht* sie erreichen! 2, 1—3.

Denn Gott hat selbst der Engel nicht geschont, *dem Gericht* übergeben.

Er hat die erste Welt vernichtet, aber Noe verschont.

Er hat Sodoma und Gomorrha zerstört, den gerechten Lot gerettet.

So wird Gott bei Schonung der Guten *dem Gerichtstag* aufbebewahren die Ungerechten: 2, 4—9.

Besonders die, welche in fleischlichen Lüsten wandeln,

Und die tollkühnen „Lästerer“, die sich anmaßen, was Engel nicht wagen.
Diese „Lästerer“ sind gleich Tieren naturhaft Verderben und Überwältigung zugetrieben,
selbst schändlichen Gelüsten ergeben, Fluchsöhne, leer, vor anderen scheinend, was sie nicht sind.
Anderen Freiheit versprechend, selbst des Verderbens Knechte (2, 10—19).
Wer in der wahren Erkenntnis Jesu die Befleckungen der Welt floh und denselben wieder verfällt,
dessen letzten Dinge werden schlimmer sein als die ersten,
und besser war es, den Weg der Gerechtigkeit überhaupt nicht erkannt zu haben,
als sich aus wahrer Erkenntnis abzukehren vom heiligen Gebot (2, 20—22).
Ich aber will euch erinnern an das apostolische Gebot des Kyrios.
In den letzten Tagen werden Spötter kommen:
„Wo ist die Verheißung der Ankunft?“
„Alles ist geblieben von Anfang der Schöpfung an!“
Absichtlich wollen sie nicht wissen, daß im Uranfang die Himmel und zweifach aus Wasser heraus die Erde.
Und doch! Nach dem Wort Gottes: woraus die damalige Welt (befestigt war — aus Wasser — dadurch gerade, nämlich)
durch Wasser traf sie das Verderben in der Überflutung,
und die jetzigen Himmel und Erde sind nach demselben Wort gesichert und
dem Feuer aufbewahrt für den Tag des Gerichtes und Verderbens! (3, 1—7.)
Ein Tag ist aber vor Gott
wie tausend Jahre,
und tausend Jahre
wie ein Tag!
Die Verheißung des Herrn zögert nicht,
sondern Er ist langmütig gegen euch; denn
Er will nicht, daß einige dem Verderben verfallen,
sondern alle sollen zum Gesinnungswandel kommen.
Es kommt der Tag des Herrn wie ein Dieb,
und die Himmel vergehen,
alles löst sich auf!

Weil sich alles auflöst,
darum müßt ihr einen heiligen Wandel führen,
erwartungsvoll eifern um die Ankunft des Gottestages,
durch den die Himmel
im Feuer sich lösen
und die Elemente dahinschwinden.
Einen neuen Himmel und eine neue Erde — nach seiner Verheißung —
erwarten wir, in denen Gerechtigkeit wohnt: 3,8—13.
Erwartungsvoll eifert darum,
ohne Fleck und Fehl
erfunden zu werden in Frieden,
und unseres Kyrios Langmut
erachtet als Heil,
wie auch unser Bruder Paulus euch schrieb,
wie auch in allen seinen Briefen darüber,
darin einiges Schwierige von Unweisen verdreht wird,
wie auch die „Schriften"
zum eigenen Verderben.
Ihr aber habt die Erkenntnis von früher — hütet sie,
damit ihr nicht, in den Irrtum der Ruchlosen hineingezogen,
eurer eigenen Befestigung entratet!
Wachset in der Charis und Erkenntnis
unseres Kyrios und Heilandes
Jesus Christos.

Aus diesen Übersichten ergibt sich, daß tatsächlich in beiden Petrusbriefen, wie in den Petrusreden der Apostelgeschichte, Jesus, der Christos, der Mittelpunkt des ganzen Glaubenslebens ist, daß in seiner Erkenntnis und Nachahmung der Lebenswandel der Gläubigen, als Gegensatz zum gewöhnlichen Treiben der Menschen, begründet wurde, — mit dem Unterschied freilich, daß in 1 Petr mehr positiv zu diesem Leben, besonders des geduldigen Leidens, ermahnt und Jesu Leiden aufs stärkste betont wird als Vorbild und Trost, während in 2 Petr mehr negativ das echte Christenleben verteidigt und darum warnend auf Verantwortung und Gericht, also auf das Wiederkommen des Christos hingewiesen werden muß. Dementsprechend hat inhaltlich 1 Petr mehr mit den Petrusreden gemeinsam als 2 Petr. Dafür gibt sich in 2 Petr eine überraschende Formverwandtschaft des kettenartigen Aufbaus mit der Lehrverkündigung Petri in A kund. —

Ein gemeinsamer Unterschied gegenüber den Petrusreden der A liegt darin, daß in diesen das Leiden und Sterben Jesu noch mehr gerechtfertigt werden und mehr in den Einzelheiten erörtert werden muß, während es in den Briefen als bekannt und in seiner Bedeutung erkannt vorausgesetzt und zugrunde gelegt wird; um so stärker wird der Nachdruck gelegt auf die Rechtfertigung des Christenlebens als Verzicht und Erdulden in Erkenntnis und Nachahmung Jesu Christi.

Im allgemeinen wird also nur das Bild der Lehrverkündigung Petri, wie es aus der Apostelgeschichte zu gewinnen war, bestätigt: Rechtfertigung des Wirkens Jesu, des Christos, insbesondere in Leiden, Tod und Auferstehung, durch Darlegung seiner Bedeutung von Gott her gesehen, aber auch durch Darlegung seiner Bedeutung für den ganz neuen Lebenswandel der Gläubigen als Verzicht und Leiden. Bezüglich des Aufbaus bleibt in der Gedankenfolge das Wahrscheinlichste die der (6.) Rede vor den Heiden, in der Form erscheint die semitische Eigenart der Verkettung durch Palindromie als höchst beachtenswert.

Auf alle diese Beziehungen hin wäre also das Mk-Evangelium zu prüfen. Bevor wir jedoch dazu übergehen, bedarf jene andere Eigenart im Formell-Stilistischen der Petrusreden einer Untersuchung, die wir in der Bezeichnung (als Rede) „im Namen Jesu" erkannten.

3. Kapitel:

Die Bedeutung des Namens Jesus in der überlieferten Lehrverkündigung Petri.

In der ersten „Heilsverkündung" durch Petrus am Pfingsttag wird als die Urbedingung des Heils — mit den Worten der soeben erfüllten Weissagung Joels (3, 1—5) — bezeichnet, daß man über sich „anrufe den Namen des Kyrios" (A 2, 21). Das bedeutet die Hingabe an den „Herrn" als sein Eigentum, das ja auf den Namen seines Herrn lautet. Der Apostel Jakobus wiederholt das auf dem Apostelkonzil" mit dem Zitat aus Amos 9, 12 (A 15, 17 vgl. Jak 2, 7). Die allgemeine Bedeutung der Namensnennung für Kultur- und Religionsgeschichte ist bekannt, auch ihre besondere Bedeutung im Alten Testament wie in der Umwelt der ersten Christen[1].

[1] Die Literatur ist zusammengestellt bei W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1928, Sp. 906 unter *ὄνομα*. Vgl. noch F. Zorell, Lexicon Graecum Novi Testamenti 1931² s. v.; Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 181—186; Encyclopaedia Biblica, London 1903, Sp. 3264—3270 unter „name"; A Dictionary of the Bible vol. III, Edinburgh 1906, 478—481 unter „name"; Die Religion in Ge-

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dem Vorkommen des Namens Jesus unsere besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß dieser Name in der Apostelgeschichte, insbesondere in den Worten und in der Umgebung des Petrus, auf Schritt und Tritt wiederkehrt. Das Entscheidende aber ist, daß der „Name des Herrn Jesus" sozusagen in die Rechte des „Namens des Herrn" eintritt. Des näheren sind es folgende Gesichtspunkte, unter denen dieser Name Jesus in der urapostolischen Predigt betrachtet wird:

1. Dieser Name mußte schon angesichts der jüngsten Ereignisse zum Schlachtruf zweier feindlicher Lager werden, die sich in erbittertem Kampf gegenübergestanden hatten und noch standen (A 4, 17. 18 — 5, 28. 40).

2. Nun kam dazu, daß die apostolische Predigt ihn kurzerhand als den Namen erklärte, in dem und in dem allein Heil und Rettung zuteil werden könne (A 4, 12). Petrus wendet in derselben Predigt, da er mit Joel die Anrufung des Namens des Kyrios (= Jahve) als Ausgangspunkt des Heiles bezeichnet, das „Kyrios" des Ps 109 (hebr. 110) auf Jesus an und erklärt, Gott selbst habe diesen zum Kyrios und Christos gemacht (A 2, 34—36).

3. Die Aufregung in Jerusalem steigt durch die Wunder, die in diesem Namen Jesus geschehen (A 3, 6; cf. 5, 12—16). Petrus und seine Umgebung berufen sich auf diese Wunder in der Öffentlichkeit vor dem Volk und vor den Behörden: der Allerhöchste selbst trete damit ein für diesen Namen (A 3, 16 — 4, 10), so wie er früher durch die Wunder Jesu selbst bewiesen habe, daß er „mit ihm war" (A 10, 38).

4. Petrus und die Gläubigen erwarten geradezu solche Zeichen und Wunder in diesem Namen, auch jetzt noch, auch für sich selbst (A 4, 30 — 9, 34).

5. Wie sie selbst voll des Glaubens und Vertrauens sind auf diesen Namen, so fordern sie einen besonderen Glauben von anderen als Folgerung der Zeichen, die Gott wirkt (A 2, 38 — 4, 10).

---

schichte und Gegenwart IV (1930²) Sp. 408—412 unter „Namensglaube"; Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche XIII (Leipzig 1903³) 625—631 unter „Name", biblische Bedeutung desselben; Dictionnaire de la Bible t. IV, 2, Paris 1912 Sp. 1669—1677 unter „nom". Einen guten Einblick in die frühesten Anschauungen des Orients über diesen Punkt gibt Walter Schulz, Der Namenglaube bei den Babyloniern, in: Anthropos 26. Bd., 1931, 895—928. Die anregenden Untersuchungen von O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, in: Beihefte zur ZntW 64, 1934, sind mir erst nach Abschluß dieser Arbeit zur Kenntnis gekommen.

6. Noch mehr: dieser Glaube an den Namen Jesus hat nach Petrus innerste Beziehung zum Heil vor Gott; denn dieser Glaube ist erster Erweis ernster Gesinnungswandlung, der Abkehr von den krummen Wegen der Bosheit (A 2, 38. 40 — 3, 26).

7. Ist nun so dieser Glaube einerseits Folgerung aus den Wundern im Namen Jesu, so wird er doch andererseits auch als Voraussetzung derselben betrachtet (A 3, 16), ja als Voraussetzung einer ganz neuen Anteilnahme am heiligen Gottesgeist der Weissagung und Allmacht (A 2, 38 f.). Und in diesem Namen wird man gerettet (A 10, 42 f.). Dieser Glaube ist wichtiger als die Beobachtung des „Gesetzes"; denn e r beseitigt den Unterschied zwischen „rein" und „unrein" (A 11, 17 — 15, 9).

8. In diesem Namen und auf diesen Namen wird getauft, der Getaufte also diesem Jesus zu eigen gegeben, wie man sich Gott zu eigen geben muß (A 2, 38 — 10, 48). Und in diesem Namen wird Verzeihung der Sünden versprochen und gegeben (A 2, 38 — 10, 43).

9. Um diesen Namen dreht sich weiter der ganze Streit in Jerusalem (A 4, 17 f. — 5, 40). Dieser Name muß verkündigt werden trotz aller Drohungen der weltlichen Macht und gegen alle Feinde. Er ist darum der Jünger Stolz, gerade in der Verfolgung (A 5, 41).

10. So wird dieser Name zum Kern der Heilsverkündigung! Es erhebt sich die Frage: Können wir auch psychologisch — von der Lehrverkündigung Petri aus gesehen — seinen Inhalt schärfer bestimmen? Oder: Was wird für Petrus alles beim Klang dieses Namens in der Lehrverkündigung und im Wort der Mahnung innerlich wach und lebendig? Um diese Frage beantworten zu können, sei hier eine Zusammenstellung jener Petrusworte (einschließlich der im Beisein Petri und offenbar zusammen mit Petrus gesprochenen Gebetsworte A 4, 24—30) geboten, in denen bei ausdrücklicher Erwähnung dieses Namens zugleich die Bedeutung seines Trägers knapp und bestimmt gezeichnet wird. Stilistisch zeigt sich das entweder in der Hervorhebung, daß etwas *ἐν* (*ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ* geschieht, oder in pronominal betonter Bezugnahme *οὗτός ἐστιν*, auch *τούτῳ*, *ἐν τούτῳ*, *τοῦτον*, *διὰ τούτου* mit einem, die Bedeutung Jesu kennzeichnenden, Verbum, oder schließlich in einer nominalen Apposition zu diesem Namen.

Übersicht der Texte:

A 2, 38: *βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* . .

A 10, 48: *προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι . .*

A 3, 6: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ἔγειρε . .*

cf. A 3, 16: *τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε . . ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ . .*

A 4, 10: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου . . οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.*

cf. A 4, 7: *ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς;*

A 4, 30: *σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος . .*

A 4, 12: *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν . . ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.*

A 10, 43: *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ . .*

(A 5, 41: . . *χαίροντες . . ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι* zu vergleichen mit 1 Petr 4, 14: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι . .*)

A 4, 11: *οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας.*

A 10, 36: *οὗτός ἐστιν πάντων κύριος.*

A 10, 42: *οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.*

A 2, 23: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων . . ἀνείλατε . .*

A 2, 32: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός . .*

A 2, 36: *καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.*

A 5, 31: *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ . .*

A 10, 40: *τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν . . καὶ ἔδωκεν . . ἐμφανῆ γενέσθαι.*

A 10, 43: *τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν . .*

A 4, 10: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. Ναζ., ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρε . . ἐν τούτῳ οὗτος ὑγιής.*

A 1, 21: *εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς.*

A 11, 17: *πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

A 15, 11: *διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθ.*

A 2, 22: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον* — A 4, 10: *Ἰησοῦ Χρ. τοῦ Ναζωρ.*

A 10, 38: *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός . .*

A 3, 6: *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου . .* cf. oben A 11, 17.

A 10, 36: *εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ·*

A 3, 20: *ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν . .*

A 3, 13: *ὁ θεὸς . . ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν . .*
A 4, 27: *συνήχθησαν . . ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας.*
A 4, 30: *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.*

Suchen wir diese verschiedenen Inhaltsaussagen sachlich zu ordnen! Unter den nominalen Appositionen treten auf den ersten Blick stark hervor: Jesus als *κύριος* (A 1, 21; 11, 17; 15, 11), als *Χριστός* (A 3, 6; 3, 20; [5, 42]; 10, 36; 11, 17), als *Ναζωραῖος, ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ* (A 2, 22; 4, 10; 10, 38). Mit dem ersten Ausdruck verbindet sich die Vorstellung der überragenden Bedeutung Jesu in der Auswirkung des Heilswerkes für Gegenwart und Zukunft, mit dem zweiten die Beziehung zu den Verheißungen Gottes in der Vergangenheit, im Volke Israel, mit den an dritter Stelle genannten der Gedanke an die als bekannt vorausgesetzte historische Persönlichkeit. Unter diese drei Hauptbegriffe ordnen sich alle anderen Ausdrücke ein, in denen mit dem Namen Jesu eine scharf abgegrenzte inhaltliche Vorstellung verbunden erscheint, ohne daß jedoch die Einordnung unter den einen Hauptbegriff die unter den anderen ausschlösse; stehen sie ja selbst untereinander in engster Beziehung — so sehr, daß, wie früher gezeigt wurde, der Nachweis, Jesus von Nazareth habe in seinem Leben, in Lehre und Werken, in Leiden und Tod, in Auferweckung und Aufnahme alle Weissagungen über den verheißenen Christos erfüllt und so als der gottgewollte Kyrios der Menschheit seine Herrlichkeit schon begonnen, einen Hauptpunkt der Petruspredigt ausmacht.

So zeigt sich zum Beispiel bei einer der hauptsächlichsten Inhaltsaussagen, die unter der ausdrücklichen Formel *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* über diesen Namen gemacht werden, nämlich bei der Feststellung, es liege darin eine ganz neue Macht, die auch nach außen sich offenbare, daß das sowohl für Jesus als den Christos gilt, weil durch die Weissagungen so vorausgesagt, als für den geschichtlichen Jesus von Nazareth, an dem sich gerade dieser Zug besonders auffällig erfüllt hatte, als auch für Jesus den Kyrios, indem die Wunder „in seinem Namen" am eindrucksvollsten seine Heilsbedeutung bewiesen. — Dasselbe gilt für die Aussage unter derselben Formel, es werde „im Namen Jesus" das größte innere Gut verliehen, nämlich die Nachlassung und damit „Rettung" oder „Heil".

Jene erste Feststellung wiederum (unter der Formel „im Namen Jesus"), daß Jesus eine offenbargewordene ganz neue Macht bedeute, wird durch eine der nominalen Appositionen geradezu als eine Deutung des Hauptbegriffs „Christos" wieder-

holt: *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει κτλ* (A 10, 38). Jesus von Nazareth wird also auch hier als der „Christos" anerkannt, das Christossein aber unter Anspielung auf Js 61, 1 als ein Gesalbtsein mit dem Gottesgeist der Prophetie und Macht erklärt. Dasselbe ist offenbar mit der Apposition (*Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον*) *ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (A 2, 22) gemeint und wird durch A 4, 10 bestätigt, wo wir alle drei Arten der inhaltlichen Kennzeichnung des Namens Jesus beisammenfinden: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής*. — Aber auch unter andere Gesichtspunkte wird der Hauptbegriff „Christos" gestellt:

Mit Vorliebe wird er (nach Isaias Kapp 52 u. 53) als der leidende Gottes-„Knecht" gezeichnet. Das eine Mal ist dann hervorgehoben, daß es nach Voraussage und Zulassung Gottes der ungleiche Kampf des einen gegen alle ist, die sich wie in einer Verschwörung der Gottlosen gegen den Gottgesandten zusammengefunden haben, daß aber die Gesinnung des Gottesknechtes in dieser Lage ein, aus seinem prophetischen Vorauswissen[2] her bewußter Gehorsam des *ἅγιος παῖς* gegen Gottes Willen ist A 4, 27: *συνήχθησαν* — nach Ps 2, 2 — *ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας*, ferner A 4, 30 aber auch A 3, 13 und 14: *ὁ θεὸς . . . ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν . . . ἅγιον καὶ δίκαιον* — cf. 1 Petr 3, 18 —, wobei die beiden angedeuteten Isaiasstellen über den Sinn des *ἅγιος* und *δίκαιος* näheren Aufschluß geben, nämlich Js 52, 13: *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ . . . δοξασθήσεται* und Js 53, 10 und 11: . . . *καὶ κύριος βούλεται . . . πλάσαι τῇ συνέσει, δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς*). — Das andere Mal wird mehr die Tragik im Leiden des Gottesknechtes betont, das schier Unglaubliche, daß der von Gott Beglaubigte mit Gottes Wissen und Willen der Vernichtung durch die Hände der Gottlosen ausgeliefert sein sollte: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε* (A 2, 23). — Bei all' dem bleibt bestehen, daß dieser von Gott „mit heiligem Geist und Macht Gesalbte" und doch von den Gottlosen wie ein Lamm zur Schlachtbank Geführte der „Christos" ist d. h. jener, von Moses vorausgesagte und darum von Gott selbst vorausbestimmte Prophet, auf den man hören muß, um nicht der Rache Gottes zu verfallen: A 3, 20 (*τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν*) und 3, 22 f. (mit

---

[2] S. oben die Darlegungen über A 10, 38: „gesalbt mit dem heiligen Geiste", worunter nach (Strack-) Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II 127—138 (zu Lk 2, 25 C) vorzugsweise der Geist der Prophetie zu verstehen ist.

dem Hinweis auf Dt 18, 15 u. 19 in Verbindung mit Lv 23, 29). So wird der „Christos" zum Entscheid auf Leben und Tod, bringt freilich auch für den, welcher zu ihm tritt, als der leidende Gottesknecht persönlich Anteilnahme an seinen Lebensschicksalen. Das Wort A 5, 41: *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι* hören wir zwar nicht aus dem Munde Petri selbst; es ist aber offenbar einer jener „Urlaute" der ersten Christengemeinde und tönt wieder in der Aufmunterung des ersten Petrusbriefes: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ μακάριοι* (1 Petr 4, 14).

Auch für den Hauptbegriff „Kyrios", der vor allem die überragende Bedeutung Jesus in der Auswirkung des Heilswerkes für Gegenwart und Zukunft (von der Petruspredigt aus gesehen) vorstellt, gilt, daß er auf die anderen Hauptbegriffe übergreifen kann. Insbesondere die Herrlichkeit, die ja ein Grundzug des „Kyrios" ist, kommt trotz und wegen der Bestimmung zum Leiden auch dem „Christos" und der geschichtlichen Persönlichkeit des Jesus von Nazareth zu; das gerade ist die göttliche Paradoxie, die ebenfalls vorausgesagt war. So A 4, 11 — nach Ps 117 (hebr 118), 22 —: *Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας* (cf. 1 Petr 2, 7).

Überhaupt entfaltet sich diese Herrlichkeit stufenweise: Für die Gegenwart der Heilspredigt schon ist Jesus *πάντων κύριος* (A 10, 36), *ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ* (A 5, 31), jetzt schon wird er in der Taufe auf seinen Namen zum Herrn der Gläubigen, die ihm zugeeignet werden (A 2, 38 10, 48). Schon ist er auch erhöht zur Rechten Gottes (A 5, 31) und in all' diesem verherrlicht (A 3, 13); aber noch steht das eine aus: *ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν* (A 10, 42). Im übrigen wird auch hier sichtbar, daß in den Begriff der Herrlichkeit des „Kyrios" wiederum andere Inhaltsbestimmungen des Namens Jesus hineinspielen z. B. die, daß er das innere Gut des Heiles bringt, und daß der Entscheid für ihn eine Notwendigkeit auf Leben und Tod bedeutet.

Kurz zusammengefaßt ergibt sich demnach folgendes Bild der, in der überlieferten Petruspredigt auch stilistisch klar hervorgehobenen, Inhaltsaussagen über den Namen Jesus:

a. Jesus bedeutet das Sichtbarwerden einer ganz neuen Salbung mit dem heiligen Gottesgeist des Wissens und der Macht.

b. Jesus bedeutet die Verleihung des höchsten inneren Gutes, des Nachlasses der Sünden, also das „Heil".

c. Jesus bedeutet, bei völligem Alleinstehen, das Wissen um den Willen Gottes und die Selbsthingabe des gehorsamen, gerechten, heiligen Gottesknechtes.

d. Jesus bedeutet das Ausgeliefertsein zur Vernichtung in die Hände der Gottlosen nach der Vorausbestimmung Gottes.

e. Jesus bedeutet die Entscheidung auf Leben und Tod, die man treffen muß, auch unter persönlichen Opfern.

f. Jesus bedeutet Verherrlichung trotz des Leidens und um des Leidens willen.

g. Jesus bedeutet immer stärkeres Sichtbarwerden der endgültigen Herrlichkeit als „Kyrios über alles".

Mit diesem Befund aus den Petrusworten der Apostelgeschichte deckt sich fast vollständig — soweit eben das Material den Vergleich auszudehnen gestattet — die inhaltliche Kennzeichnung des Namens Jesus im 1. und 2. Petrusbrief: Vor allem ist Jesus der „Kyrios" (1 Petr 1,3; 3,15; 2 Petr 1,2.8.11.14.16; 2,20; 3,2.18) und der „Christos". Daß ersteres in 2 Petr stark überwiegt, hat deutlich seinen Grund in dem oben aufgezeigten Charakter dieses Briefes, der immer wieder warnend auf das Endgericht hinweist. Ebenso entspricht es der besonderen Art des 1 Petr, daß der leidende Christos außerordentlich scharf hervortritt. Niemals begegnet hier der Name Jesus ohne Christos, in 2 Petr ein einziges Mal (1,2). Selbst wenn Christos allein vorkommt, zeigt es nur ganz selten den Artikel. Es ist fast schon Bestandteil des N a m e n s und mit Jesus identisch geworden. — Sonst wird Jesus noch gekennzeichnet als „Soter" (2 Petr 1,1.11; 2,20; 3,2.18), entsprechend dem oben unter *b.* Bemerkten, als das geduldig leidende Lamm Christos (nach Js 53,7) in 1 Petr 1,19 sowie als der „gerechte" Christos (nach Js 53,11), der für die Ungerechten stirbt in 1 Petr 3,18 entsprechend dem oben unter *c.* und *d.* Zusammengefaßten. Im Namen Christi, für den man sich entschieden hat, muß man auch Schmähung freudig leiden (1 Petr 4,14), wie es oben unter *e.* vom Namen Jesus gesagt war, daß er eine Entscheidung bedeute unter persönlichen Opfern. Zur Herrlichkeit des Christos als „Kyrios" aber (oben *g.*) gehört es, daß sich seine Anhänger zum Zeichen der Schicksalsgemeinschaft mit ihm in Leiden und einstiger Verherrlichung den Christos-Namen ihres Herrn und Vorbildes zu eigen machen (1 Petr 4,16 u. 13).

Zweiter Teil:

Die Stellung des Namens Jesus im Markusevangelium.

Die außerordentliche Bedeutung des Namens Jesus in der Lehrverkündigung des Petrus, wie sie sich uns bislang ergeben hat, legt die Frage nahe: Wenn die hier herausgestellten Grundgedanken und Ideenverbindungen auch nur einigermaßen in die späteren Lehrvorträge des Apostelfürsten übernommen wurden, wäre dann nicht zu erwarten, daß insbesondere der Einfluß der Idee des Namens Jesus irgendwie in der Schrift seines „Dolmetschers“ sich wiederfände?

1. Kapitel:

Das Problem des Namens Jesus im Markusevangelium.

Eines fällt in der Tat bei genauerer Beachtung des Namens Jesus in Mk auf. Nicht die Häufigkeit des Vorkommens! Zwar hat das umfangreichste Evangelium des Lk bei 1151 Versen[1] kaum etwas mehr als die absolute Zahl des Mk mit seinen nur 666 Versen, nämlich 89 gegenüber 83, was gewiß in sich beachtenswert ist; aber Mt hat dafür bei 1062 Versen — also im Verhältnis zu Mk etwas mehr als 3 : 2 — nicht weniger als 156mal den Namen Jesus, während er nach dem Verhältnis des Umfangs nur etwa 120mal zu stehen hätte. Dazu kommt noch, daß Mt soviel mehr Redestoff bietet, bei dem naturgemäß der Anlaß zur Nennung des Namens geringer ist. Mk nimmt also in der Häufigkeit des Vorkommens nur eine Mittelstellung ein. Das Auffällige ist vielmehr die Verteilung.

Es gibt bei Mk, auch abgesehen von den Redestücken oder der großen Johannesperikope (Tod des Täufers), ganz große Teile, in denen der Name Jesus überhaupt nicht vorkommt z. B. Mk 3, 8—35 (Ende) 4, 1—41 (Ende) 5, 1—5, wovon nur 4, 3—32 Reden sind, ferner 6, 31—56 (Ende) 7, 1—37 (Ende) 8, 1—26. (Textkritisch unsicher ist „Jesus“ 8, 17: darüber S. 39 f.)

[1] Die verschiedene Länge der Verse gleicht sich aufs Ganze genommen aus, wie das Verhältnis der Druckseitenzahlen zeigt.

Dann wieder wird wenigstens durch mehrere Szenen hindurch der Name Jesus nicht aufgegriffen z. B. Mk 1, 27. 28 (= Mt 7, 28. 29) + Mk 1, 29—31 (= Mt 8, 14. 15) + Mk 1, 32—34 (= Mt 8, 16. 17) + Mk 1, 35—39 oder Mk 11, 8—21 (= Mt 21, 8—11. 12—17. 18—20). — Demgegenüber kommt es wieder vor, daß sich der Jesusname in einer Szene häuft bis zu 6 mal: Mk 10, 17—19 und Mk 10, 46—52.

Besonders merkwürdig erscheint es aber, daß beim Wechsel der Szenen der Namen Jesus wie mit Absicht beiseite gelassen wird, mag er nun nachher auch fehlen oder einmal und mehrmals in der Szene vorkommen. Diese Eigentümlichkeit zeigt sich, bis auf ganz wenige Male, wo es dann eine Besonderheit damit zu haben scheint, durch das ganze Evangelium hindurch.

Diese Tatsachen erklären auch das verhältnismäßig stärkere Vorkommen des Namens Jesus bei Mt. Die Sache selbst spiegelt sich deshalb am besten in einem Vergleich mit diesem Evangelisten. Lk dagegen läßt sich dazu schlecht heranziehen. Er deckt sich zwar weithin und geradezu auffällig in vielen Teilen mit Mk. In den Perikopen, die sie gemeinsam haben, findet sich die einseitige Häufung des Namens Jesus genau an denselben Stellen in Lk wie bei Mk z. B. in der Szene bei Gerasa Mk 5, 6. 7. 15. 20 = Lk 8, 28^a. 28^b. 35. 39 dazu noch 8, 30 und 35 (1mal) oder „Jesus“ 4mal sowohl Mk 10, 14—23 als Lk 18, 16—24 (der folgende Teil der Erzählung ist bei Lk verkürzt und darum schlecht zu vergleichen!) oder Mk 10, 47—57 (= 6mal) und Lk 18, 37—42 (trotz Kürzung 4mal). Und bei der relativen Seltenheit des Namens Jesus in Lk fällt diese, mit Mk übereinstimmende, stellenweise Häufung um so mehr auf. Um so eher freilich könnte man aber auch Abhängigkeit des Lk von Mk vermuten. Ähnlich könnte man über eine gewisse Übereinstimmung zu Beginn einer neuen Perikope zu denken geneigt sein. Der Übergang zu einer anderen Szene erfolgt nämlich ebenfalls bei Lk wie bei Mk, ohne daß der Name der Hauptperson wieder einmal hervorgehoben würde. Bei den wenigen Fällen (11), wo das ausnahmsweise in Mk doch geschieht, zeigt es sich, daß Lk 2mal übereinstimmt: Mk 1, 9 = Lk 3, 21 und Mk 1, 14 = Lk 4, 14 und ein 3. Mal steht bei Lk der Name wenigstens unmittelbar als letztes Wort vor dem Parallelsatz zu Mk (Mk 3, 7 = Lk 6, 12); in den übrigen Fällen ist die Situation manchmal eine andere und damit die Parallele zweifelhaft, wenigstens bezüglich der Bestimmung einer neuen Szene. Zu beachten und einer späteren Würdigung vorzubehalten sind 3 Stellen, an denen Mk zu Beginn des neuen Abschnittes den Namen hat, während er in den Parallelen bei Lk fehlt: sie liegen

bei letzterem nahe beieinander im Gegensatz zu ersterem (Mk 6, 30 8, 27 9, 2 = Lk 9, 10. 18. 28). Ein Vergleich mit Lk könnte aber auch abgesehen von der Frage der Abhängigkeit die Bedeutung der eigentümlichen Verteilung des Namens Jesus bei Mk nicht ins rechte Licht rücken. Wenn nämlich der Umfang der Teile, in denen überhaupt nicht der Name vorkommt, bei Lk noch viel größer ist, so hat das besondere Gründe, die bei Mk nicht zutreffen: Einmal ist es bedingt durch die großen Reden Kapp 11, 12, 15, 16, 21. Dann aber liegt es zum Teil daran, daß Lk in den von ihm allein überlieferten Stücken und Sätzen oft statt des Namens Jesus den Titel „Kyrios" gebraucht. Von den 35 Lk-stellen, in denen so „Kyrios" vorkommt, sind 31 solche, die dem Lk allein angehören, während nur 4 in Parallelen bei Mt samt „Kyrios" sich wiederfinden. Ferner hat sich *αὐτός*, das er 46mal bringt gegenüber 16mal Mk (dem Umfang der beiden Evangelien entsprechend müßte das Verhältnis 30 : 16 sein!) zu einer Art Ersatz für den Namen des Heilandes entwickelt[2]. Durch all' das kompliziert sich ein Vergleichen mit Lk. In einer Gegenüberstellung zu Mt aber können wir leicht die Auffälligkeit der oben erwähnten Verteilung in Mk klarmachen.

Einerseits häuft Mt nicht in einigen wenigen Szenen den Namen Jesus derartig, obwohl derselbe bei ihm im ganzen, auch relativ, viel häufiger vorkommt: z. B. ist Mk 5, 6. 7. 15 = Mt 8, 28. 29. 34; ersterer hat 3mal den Namen, Mt nur einmal. In Mk 10, 38. 39. 42 = Mt 20, 22. 23. 25 ist das Verhältnis 3 : 2, ebenso Mk 10, 47—49 = Mt 20, 30—32 und Mk 11, 29—33 = Mt 21, 24—27.

Andererseits zeigt sich deutlich durch den Vergleich mit Mt das Auffällige, daß Mk auf weite Strecken hin, selbst bei Szenenwechsel, den Namen Jesus nicht wieder aufnimmt. Stellen wir zwei größere Stücke beider Evangelien gegeneinander, in denen sich mehrere Szenen, die beiden gemeinsam sind, auch unmittelbar folgen!

1. Brotvermehrung	Mk 6, 32 = Mt 14, 13	(Jesus)
Abfahrt der Jünger	Mk 6, 45 = Mt 14, 22	(—)
Frage nach den Waschungen	Mk 7, 1 = Mt 15, 1	(Jesus)
Fahrt nach Tyrus	Mk 7, 24 = Mt 15, 21	(Jesus)
Abreise zur Dekapolis	Mk 7, 31 = Mt 15, 29	(Jesus)
2. Brotvermehrung	Mk 8, 1 = Mt 15, 32	(Jesus)
Zeichenforderung	Mk 8, 11 = Mt 16, 1	(—)
Umkehr und Warnung der Jünger	Mk 8, 13 = Mt 16, 5/6	(Jesus)

[2] J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments (deutsche Ausgabe), Heidelberg 1911, 136 verweist feinsinnig auf das pythagoräische *αὐτὸς ἔφα*.

In all' diesen Perikopen kommt bei Mk der Name Jesus nicht ein einziges Mal vor, niemals leitet er mit ihm auch nur über zur neuen Szene, Mt aber jedesmal mit Ausnahme von zwei Szenen.

Wie sind nun diese Eigentümlichkeiten der Verteilung des Namens Jesus in Mk zu erklären? Ist das alles reiner Zufall, oder, wenn das Aufgezeigte einer Zufälligkeit spottet, was könnte darin beabsichtigt sein? Genaueres Prüfen und näheres Vergleichen der Texte könnte vielleicht eine Antwort geben. Zur Durchführung der Untersuchung trennen wir die Frage nach der Häufung des Namens Jesus und dem Vorkommen überhaupt innerhalb einer Perikope von der Frage nach dem Vorkommen zu Beginn einer neuen Szene.

2. Kapitel:

Textkritische Vorerörterung zur Statistik des Namens Jesus im Markusevangelium.

Über den Hauptbestand der Vorkommen des Namens Jesus sind sich die Herausgeber des NT einig. Alle ohne Ausnahme verwerfen Lesarten, die offenbar Folgen von Harmonisierungsversuchen sind, z. B. um nur willkürlich zwei Seiten der v. Sodenschen Ausgabe[1] herauszugreifen, in Mk 6, 34 (2. Apparat = Jo 6, 5), Mk 6, 37 (3. App. = Mt 14, 16), Mk 6, 38 (3. App. = Mt 15, 34), Mk 6, 39 (2. App. = Jo 6, 10), Mk 6, 41 (2. App. = Jo 6, 11). Verschiedener Ansicht sind die Herausgeber nur über die folgenden 7 Fälle: Mk 5, 13 8, 17 9, 39 10, 52 (für das 2. Mal) 12, 41 14, 22 16, 19 (Mk-Schluß). Hier gilt es darum, die textgeschichtlichen Gründe der verschiedenen Entscheidung nach Möglichkeit gegeneinander abzuwägen.

1. Mk 5, 13: Hier hat einzig v. Soden den Namen Jesus aufgenommen; bei keinem Herausgeber sonst steht er im Text, nicht einmal in Klammer, auch nicht bei Vogels. Ausweislich seines Apparates betrachtet v. Soden die Auslassung als eine Angleichung an Lk 8, 32 (und Mt 8, 32), während umgekehrt Vogels den Namen samt dem ganzen ihn begleitenden Zusatz der tatianverdächtigen Handschriften als Ergebnis harmonisierender Behandlung ansieht. Tatsächlich wird Tatian so gelesen haben; ob aber der ganze Zusatz sein Werk oder eine, von ihm bewahrte, ursprüngliche Lesart ist, läßt sich nicht so leicht entscheiden.

2. Mk 8, 17: Bei Tischendorf und Westcott-Hort steht der

---

[1] Herm. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, II. Teil: Text mit Apparat, Göttingen 1913, 154 f.

Name Jesus überhaupt nicht im Text, bei v. Soden wohl, aber in Klammer, bei Vogels ohne Klammer und selbst ohne Erwähnung von Varianten im Apparat. Tischendorf und Westcott-Hort haben sich hier offenbar von ihrer Wertschätzung des Vaticanus und des gr. Sinait. (Korrektor!) leiten lassen, da diese Handschriften den Namen an dieser Stelle nicht haben. Nach v. Soden hätte er in dem, den beiden zugrunde liegenden, Archetyp und bei Tatian ebenso gefehlt, wie in den ägyptischen Übersetzungen und in einem Codex der Vetus latina. Für v. Soden und noch mehr für Vogels war offenbar ihre kritische Stellungnahme gegenüber Vaticanus und griechischem Sinaiticus ausschlaggebend, wohl auch der Gedanke, daß sich die starke Bezeugung des Namens durch die übrigen Handschriften — gegenüber dem Fehlen bei Tatian — nur aus der Ursprünglichkeit dieser Lesung erklären lasse. Es ist aber doch sehr zu bedenken, daß das Fehlen des Namens bei Tatian hier für Ursprünglichkeit seiner Lesart spricht, wo Angleichung nicht in Frage kommt, da die Parallele Mt 16, 8 den Namen gerade hat; umgekehrt erklärt sich also die starke Bezeugung des Namens in den anderen Handschriften durch Angleichung, und zwar um so leichter, aus Gehörerinnerung, als die Stelle bei Mt 16, 8 infolge des Reimes γνοὺς ὁ Ἰησοῦς sich stark einprägen und auch an der Parallele bei Mk festsetzen mußte.

3. Mk 9, 39: Bei Tischendorf, Westcott-Hort, Vogels steht der Name im Text ohne Klammer, bei v. Soden in Klammer offenbar aus Vorsicht gegenüber einer möglichen Angleichung an Lk 9, 50, zumal auch, nach ihm, Tatian das „Jesus" hat. Für Vogels besteht in diesem Fall dies Bedenken nicht, wahrscheinlich weil der Codex Bezae (D), nach seiner Ansicht der Hauptträger der harmonisierenden Lesarten (aus dem Diatessaron des Tatian), hier den Namen nicht hat, und weil er gegenüber der Größe Ta bei v. Soden — in Wirklichkeit nur die arabische Übersetzung (und Überarbeitung) des Tatian! — sehr skeptisch ist. Das Bedenken v. Sodens ist wohl nicht gerechtfertigt.

4. Mk 10, 52: Das zweite Vorkommen des Namens Jesus in diesem Vers hat nur v. Soden in den Text aufgenommen, und zwar ohne Klammer, während Tischendorf, Westcott-Hort und selbst Vogels ihn nicht einmal in Klammer haben, letzterer auch keinen Hinweis im Apparat. v. Soden sieht offenbar in seiner Lesart die schwierigere, und die weniger der Angleichung verdächtige, und dürfte damit im Recht sein, weil die Formel ἠκολούθει αὐτῷ, wie (der arab.) Ta, D, die Lateiner und die Peschittô lesen, das Gewohnheitsmäßige ist (Mt 9,19 26, 58; Mk 5, 24; Lk 5, 28 18, 43 23, 27; Jo 6, 2).

5. Mk 12, 41 ist ganz besonders beachtenswert. Wohl kein Herausgeber (außer Lachmann) hat hier den Namen Jesus im Text, auch v. Soden nicht. Vogels erwähnt die Lesart nicht einmal im Apparat. Aber v. Soden hat den Namen — der einzige Fall im ganzen Markusevangelium! — in den ersten Apparat aufgenommen, also unter „die Lesarten, die ernstlich als Urtext in Frage kommen können“ (II. Teil S. XXIV). Origenes geht hier in der Setzung des Namens mit v. Sodens Rezensio I und K gegen H (mit wenigen Ausnahmen), gegen die afrikanische Übersetzung (wie es v. Soden versteht!), gegen a aber mit Ta. Sicher ist Tatian nicht durch den Versuch der Angleichung zur Aufnahme des Namens veranlaßt worden; denn in der einzigen Parallele Lk 21, 1 fehlt derselbe. Nach v. Sodens eigenen Grundsätzen für die Herstellung des Textes (s. II. Teil S. XXVIII) hätte er also den Namen Jesus auch in den Text aufnehmen müssen. Im ersten Teil seines Werkes scheint er selbst dieser Ansicht zu sein. Dort zählt er (I. Teil S. 1516) das ὁ Ἰησοῦς nach καθίσας zusammen mit κατέναντι (gegenüber ἀπέναντι) zu jenen Lesarten, von denen er sagt (S. 1515): „An anderen Stellen vertritt Origenes nur gemeinsam mit K die früher als I — H — K nachgewiesene Lesart.“ Folgerichtig hat er κατέναντι ohne Klammer in den Text aufgenommen. Warum nicht auch das sicherer bezeugte ὁ Ἰησοῦς, ist nicht ersichtlich. Sicher kommt es für den Urtext „ernstlich in Frage“.

6. Mk 14, 22: Bei Tischendorf und Westcott-Hort ist „Jesus“ überhaupt nicht notiert, bei v. Soden erscheint es eingeklammert, bei Vogels ohne Klammer im Text. Obwohl letzterer im Apparat keinerlei Rechenschaft darüber gibt, so läßt doch ein Blick in den ersten Apparat v. Sodens erkennen, daß Vogels die Auslassung auf das Konto Tatians schreiben möchte: Es begegnen sich mit dem Archetyp von Vaticanus und griechischem Sinaiticus sämtliche Tatianverdächtige wie D, die afrikanische Übersetzung (im Sinn v. Sodens), a i r^2 ff^2, der syrische Sinaiticus. Aber angenommen, daß für alle diese wirklich Tatian die Quelle war, muß dieselbe denn getrübt sein? Ganz gewiß hat er auch manche ursprüngliche Lesart allein bewahrt. Es fragt sich also, ob Verdachtsgründe vorliegen. Sollte Vogels die Auslassung einer Angleichung an Lk 22, 19 verdächtig halten, wo auch der Name Jesus fehlt, so wäre die Gegenfrage zu stellen, ob nicht vielmehr der — ursprünglich fehlende — Name durch Angleichung an Mt 26, 26 hinzugekommen ist. Nun ist aber eine Bearbeitung von Mk 14, 22 nach Lk 22, 19 wenig wahrscheinlich, weil sie dann nichts als den Namen Jesus von dort entnommen hätte, ohne sonst den geringsten Angleich an die Verschiedenheiten des dortigen

Lk-Textes zu versuchen. Dagegen ist eine Harmonisierung mit Mt 26, 26 tatsächlich vollzogen worden, wie aus dem zweiten Apparat v. Sodens zu Mk 14, 22 deutlich zu ersehen ist. Und zwar zeigen die Spuren dieses Ausgleichsversuches Handschriften, die gerade zu Mk 14, 22 das *ὁ Ἰησοῦς* haben. Zu einem solchen Versuch mußte denn auch an dieser Stelle Mt 26, 26 viel eher reizen, zumal dort der Satz wie in Mk 14, 22 mit *ἐσθιόντων* beginnt. Es spricht demnach alles dafür, daß Tatian in diesem Fall mit der Auslassung des Namens Jesus den ursprünglichen Text bewahrt hat.

7. Mk 16, 19: Der Vers gehört zum sog. Mk-Schluß, den nur Vogels ohne Klammer im Text bringt, während v. Soden, im Widerspruch zu seinen eigenen Grundsätzen bezüglich der Textbezeugung, offenbar rein aus inneren Gründen, ihn seinem Text nicht nur eingeklammert, sondern auch in demselben Kleindruck wie den kurzen Schluß anhängt. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die Frage des Mk-Schlusses prinzipiell zu erörtern. Jedenfalls besteht auch nach den Handschriften, die den Schluß bringen, keine Klarheit über das Vorkommen des Namens Jesus in unserem Vers. Vogels setzt ihn deshalb in Klammern, Westcott-Hort bringt ihn ebenfalls eingeklammert innerhalb des schon doppelt geklammerten Textes.

Um das Ergebnis zusammenzufassen, so werden uns im folgenden als ursprünglich gelten dürfen die Namen Jesus Mk 9, 39; 10, 52 (das zweite Mal); 12, 41, als nicht echt Mk 8, 17 und 14, 22, als zweifelhaft Mk 5, 13 und 16, 19.

3. Kapitel:

Untersuchung zum Vorkommen des Namens Jesus innerhalb einer Perikope.

Nachdem wir so zunächst über den Bestand der Texte ein klares Bild gewonnen haben, wenden wir uns der näheren Prüfung derselben zu, soweit sie innerhalb einer Perikope den Namen Jesus bieten. Und zwar nehmen hier wiederum die Stücke, in denen dieser Name oft erscheint, unsere Aufmerksamkeit zuerst in Anspruch. Denn je auffälliger eine solche Häufung gegenüber der sonstigen Seltenheit im Markusevangelium sich darstellt, um so größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, aus diesen Stellen gerade Aufschluß zu erhalten über die Gründe dieser merkwürdigen Verschiedenheit.

Eine Betrachtung der Stellen mit Wiederholung des Namens:
Mk 1, 24. 25 und 5, 6. 7. (13.) 15. 20 = Teufelsaustreibungen,
Mk 2, 5. 8. 15. 17 = Sündenvergebung und Mahl mit Sündern,

Mk 10, 18. 21. 23. 24. 27. 29 = der reiche Jüngling,
Mk 10, 47. 47. 49. 50. 51. 52 (2mal) = der Blinde von Jericho.

läßt in der Tat die Lösung des Rätsels in ganz bestimmter Richtung vermuten: Wir werden sofort an die Hauptinhaltsaussagen des Namens Jesus erinnert, die oben (im 3. Kapitel des 1. Teils, 10.) unter *a.* bis *g.* zusammengefaßt wurden. Mk 1, 24. 25 und 5, 6. 7. (13.) 15. 20 heben offenbar das „Sichtbarwerden einer ganz neuen Salbung mit dem heiligen Gottesgeist des Wissens und der Macht" hervor (*a.*). Mk 2, 5. 8. 15. 17 verweisen, obwohl zwei Erzählungen angehörend, einheitlich auf „die Verleihung des höchsten inneren Gutes, des Nachlasses der Sünden, also das Heil" (*b.*). Das Vorkommen des Namens Jesus Mk 10, 18. 21. 23. 24. 27. 29 schließt sich unmittelbar an die Frage des reichen Jünglings nach dem „Losanteil am ewigen Leben" an und tritt ersichtlich gerade an den Stellen auf, wo der Gedanke ausgesprochen wird, daß Jesus Taten verlangt in dem Entscheid für ihn auf Leben und Tod auch unter persönlichen Opfern (*e.*). In der Szene Mk 10, 47—52 endlich haben wir eine Art Vorspiel des sofort folgenden triumphalen Einzugs in Jerusalem; und zwar in unmittelbarem Anschluß an die Voraussage des eigenen Leidens und Sterbens und an die strenge Forderung der Schicksals- und Gesinnungsgemeinschaft mit ihm: Der Name Jesus setzt jedesmal so ein, daß er wie ein triumphierender Hinweis auf seine Verherrlichung (trotz des bevorstehenden und beabsichtigten Leidens und Sterbens) klingt (*f.*)!

Es ergibt sich also, daß in den Stücken, in denen geradezu eine Häufung des Namens Jesus vorliegt, die Absicht ausdrücklicher Bezugnahme auf eine, der überlieferten Lehrverkündigung des Petrus eigentümliche, Sinndeutung dieses Namens hohe Wahrscheinlichkeit hat. Ob die Erwähnung des Namens Jesus innerhalb einer Perikope überhaupt und stets dieser Absicht dienen soll oder zu dienen scheint, läßt sich nur in genauer Prüfung des Inhalts und Zusammenhangs aller in Betracht kommenden Stellen feststellen. Im folgenden wird deshalb eine Übersicht derselben gegeben und zwar so, daß der Zusammenhang deutlich wird und in der Übersetzung möglichst genau der Urtext durchscheint. Selbst der Artikel beim Namen Jesus wird (in Klammer) übersetzt, weil auch solche scheinbaren Geringfügigkiten sich als bedeutsam herausstellen könnten. Hier gilt das um so mehr, als der Artikel bei Eigennamen allgemein im klassischen und auch im neutestamentlichen Griechisch noch ein Problem ist[1] und ins-

[1] J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des N. T. (deutsche Ausgabe) 132: „Die Wissenschaft hat das Problem des Artikels bei Eigennamen noch nicht vollständig gelöst. . . . Der Gebrauch der verschiedenen Schrift-

besondere die Synoptiker beim Namen Jesus nicht nur den Briefen und der Apokalypse gegenüber, sondern auch im Verhältnis zu Jo eine Besonderheit darstellen [2]. — Bei jedem Vers wird das Ergebnis der Frage, ob — nach Inhalt und Zusammenhang betrachtet — im Namen Jesus ein Hinweis auf eine der, in der überlieferten Petruspredigt festgestellten, Inhaltsaussagen vorliegen könnte, durch den Buchstaben bezeichnet, unter dem die entsprechende Inhaltsdeutung oben (1. Teil, 3. Kap.) zusammengefaßt war (S. 34 f.: *a.—g.*; vgl. 10, S. 30 ff.). Die Übersicht umfaßt alle Texte des Mk, in denen der Name Jesus innerhalb einer Perikope vorkommt, auch die oben schon besprochenen Stellen gehäuften Vorkommens.

Übersicht.

Mk

1, 17: (Berufung der ersten Jünger.) „Und es sagte ihnen (der) Jesus: Kommt her, mir nach! und ich mache, daß ihr Menschenfischer werdet.“ (*b.*)

1, 24: (Der Besessene in der Synagoge zu Kapharnaum ruft:) „Laß ab! Wir und du, Jesus von Nazareth, was haben wir zusammen? Du kamst uns zu verderben. Ich weiß um dich, wer du bist: der Heilige Gottes.“ (*a.*)

1, 25: „Und es drohte ihm (der) Jesus mit den Worten: Verstumme und geh' heraus aus ihm!“ (*a.*)

2, 5: „Und da (der) Jesus ihren Glauben sah, sagt er dem Gelähmten: Kind, vergeben sind dir die Sünden!“ (*b.*)

2, 8: (Die Schriftgelehrten beschuldigten ihn ob dieses Wortes der Gotteslästerung, da nur Gott Sünden vergeben könne.) „Und sofort, da (der) Jesus in seinem Geiste erkannte, daß

steller schwankt stark; und das bekannte Gesetz, daß der Artikel von einer schon genannten oder doch schon wohlbekannten Person gebraucht wird, wird nicht durchgehends beobachtet.“

[2] Friedrich Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Dr. phil. Albert Debrunner, Göttingen 1921^5, S. 148, § 260, 1. — Das Verhältnis zu Jo ist um so beachtlicher, als dieses Evangelium nach L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik 1925^2, 116 unter 1. „vom Artikel etwas reichlicher Gebrauch“ macht „als die Synoptiker (Abott 47. 49)“. So tritt um so schärfer hervor, daß Jo nicht in der Regel bei „Jesus“ den Artikel hat (wie die Synoptiker). — Nicht unwichtig ist vielleicht ein Hinweis auf die Bemerkung von A. T. Robertson, Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch usw. (deutsche Ausgabe von Herm. Stocks), Leipzig 1911, 115: „Bezüglich der Papyri stellt Völker (9 ff.) folgende Regel auf: Götternamen stehen isoliert ohne und im Kontext mit Art., Personennamen, selbst die der Könige und bekannten Persönlichkeiten, stehen isoliert regelmäßig und im Kontext meistens ohne Artikel; dagegen steht dieser bei Namen von Sklaven und Eigennamen, von Tieren, z. B. Pferden.“

sie so bei sich überlegten, sagt er ihnen . . .“ (Schließt mit dem Wort der Heilung zur Bekräftigung seiner Sündenvergebungsvollmacht!) (*b.*)

2, 15: (Nach der Berufung des Levi!) „. . . und viele Zöllner und Sünder lagerten sich (dem) Jesus und seinen Schülern“. (*b.*)

2, 17: (Auf den Vorwurf: Was ißt und trinkt er mit den Zöllnern und Sündern?) „Und da (der) Jesus es hörte, sagt er ihnen: Nicht bedürfen die Gesunden des Arztes, sondern die, um welche es schlecht steht; ich kam nicht, Gerechte zu rufen, sondern Sünder!“ (*b.*)

2, 19: (Die Johannesjünger fragen, warum seine Jünger nicht fasten!) „Und es sagte ihnen (der) Jesus: Können etwa die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Es werden Tage kommen, wo ihnen der Bräutigam genommen wird; dann kommt das Fasten auch für sie! — Hier wird ebenso klar auf Jesus als den großen Heils- und Freudenbringer als auf sein prophetisches Vorauswissen hingewiesen; zugleich hören wir, wie aus der Ferne, das Grollen des Unwetters für ihn und seine Jünger. Wir haben also eine Verbindung mehrerer Inhaltsaussagen des Namens Jesus.) (*a.* u. *b.* u. *c.* bis *e.*)

5, 6: (Nach der Schilderung des Besessenen im Land der Gerasener, besonders seines furchterregenden Zustandes!) „Und da er (den) Jesus sah, lief er von weitem herbei und warf sich ihm zu Füßen (*a.*)

5, 7: und krisch auf mit gewaltiger Stimme in den Worten: ich und du, was haben wir zusammen, Jesus, Sohn Gottes des Allerhöchsten? Ich beschwöre dich bei Gott, daß du mich nicht quälest!“ (*a.*)

5, 13 (?): (Die Teufel bitten, in die Schweine ausfahren zu dürfen!) „Und es erlaubte ihnen das (sofort) (der) Jesus.“ (*a.*)

5, 15: (Die Leute eilen auf die Kunde hiervon aus der Stadt herbei.) „Und sie kommen zu (dem) Jesus und sie schauen sich den Besessenen an, wie er dasitzt bekleidet und vernünftig, den der vorher den ‚Legeon‘ gehabt hatte, und sie gerieten in Furcht!“ (*a.*)

5, 20: (Es geht voraus die Mahnung des Heilandes, zu verkünden, was der Herr ihm in Erbarmen getan!) „Und er ging weg und begann sich zum Herold dessen zu machen, was (Gewaltiges) ihm (der) Jesus getan hatte, und es war bei allen ein Staunen.“ (*a.*)

5, 27: (Von der blutflüssigen Frau, die viel gelitten und ihr ganzes Vermögen verausgabt hatte:) „nachdem sie von (dem)

Jesus gehört, trat sie in der Volksmenge von hinten heran und berührte sein Gewand“ im Vertrauen, so schon geheilt zu werden. (*a.*)

5, 30: „Und (der) Jesus, sofort erkennend in sich selbst die von ihm ausgehende Macht, wandte sich in der Menge um mit den Worten . . .“ (*a.*)

5, 36: „(der) Jesus aber spricht alsbald, da er das überbrachte Wort gehört, zu dem Synagogenvorsteher: brauchst nicht zu fürchten, nur hab' Vertrauen!“ (*a.*)

6, 4: (Aufenthalt in Nazareth; man nimmt Anstoß an seinem übernatürlichen Können, weil man sein irdisch-natürliches Leben in seiner Entwicklung zu kennen glaubt!) „Und es sagte ihnen (der) Jesus: Nicht ist ein Prophet in Unehre außer in seiner Vaterstadt und in seiner Verwandtschaft und in seinem Hause.“ (Die Wunder bleiben aus! — Nach dem Zusammenhang hat dieses Wort ganz klar die Bedeutung zu zeigen, daß der mit dem heiligen Geist des Wissens und der Macht Gesalbte erfolglos bleibt vor der mangelnden Ehrfurcht gegenüber dem Gottgegebenen, vor dem Verhaftetsein ins rein Natürlich-Irdische, und sein Wort zielt wohl auch weiter als nur auf die vorliegende Szene und ihre Menschen; auch hier taucht schon in Umrissen und wie aus weiter Ferne die tragische Gestalt des „Prophetes“ auf, den man hören muß, an dem sich viele entscheiden zu ihrem Verderben durch Verwerfung des Gottgesandten, der selbst um sein Verwerfungsurteil durch viele weiß und sich doch geduldig als gehorsamer Gottesknecht darein ergibt.) (*a.* u. *c.* u. *e.*)

9, 4: (Vorausgegangen die für die Jünger unbegreifliche und aufwühlende Voraussage seines Todes und Forderung ihrer eigenen Hingabe: Der Heiland steht demnach jetzt vor ihnen als der wissende und doch gehorsam zum Schlachtopfer bereite Gottesknecht, und sie fassen es nicht und müssen sich gerade so an ihm entscheiden auf Leben und Tod, auch unter persönlichen Opfern. In diesem Zusammenhang ist die unmittelbar folgende Verklärung ersichtlich von besonderer Bedeutung und wohl ein gewollter Anstoß für die Jünger; hier erscheint nun nach langer Pause dreimal innerhalb der Szene der Name Jesus!) „Und es erschien ihnen Elias mit Moses, und sie waren im Gespräch mit (dem) Jesus.“ (Jesus also in einer Reihe mit dem großen Propheten und dem Mittler des Gesetzes, den beiden großen Duldern!) (*c.* u. *e.*)

9,5: „Und als Antwort sagte (der) Petrus (dem) Jesus: Meister, gut ist's, daß wir hier sind . . .“ (*c.* u. *e.*)

9,8: „Und alsbald um sich schauend sahen sie gar niemanden mehr als nur (den) Jesus allein bei sich.“ (In diesen beiden Versen scheint klar hervorgehoben, daß so oder so, verklärt oder nicht, der zum Leiden entschlossene und mahnende Jesus der Prophet ist, den sie hören müssen!) (*c.* u. *e.*)

9,23: (Auch bei der Heilung des besessenen Knaben tritt der Name Jesus dreimal auf, und auch hier soll offenbar der mit dem heiligen Gottesgeist des Wissens und der Macht Gesalbte zugleich hervorgehoben werden als der gottgesandte Prophetes, den man hören, dem man sich anvertrauen, für den man sich auch so gerade entscheiden muß. — Der Vater des besessenen Knaben hatte gesagt: W e n n du etwas vermagst, hilf uns und hab' Erbarmen mit uns!) „(Der) Jesus aber sagte ihm: Dieses ‚Wenn du vermagst' — alles ist möglich dem Vertrauenden.“ (*a.* u. *e.*)

9,25: (Der Vater schreit auf: ich vertraue, hilf meinem Unglauben!) „Es sieht aber (der) Jesus, daß die Volksmenge zusammenläuft; da drohte er dem unheiligen Geist . . .: ich befehle dir, geh' heraus!“ (*a.* u. *e.*)

9,27: (Der Knabe ist wie tot, nachdem der Geist ausgefahren ist; das geforderte Vertrauen könnte getäuscht erscheinen!) „(Der) Jesus aber faßte ihn bei der Hand und weckte ihn auf, da stand er da.“ (*a.* u. *e.*)

9,39: (Johannes beschwert sich über den Mann, der im Namen des Meisters Teufel ausgetrieben, ohne Schüler zu sein.) „(Der) Jesus aber sprach: Hindert ihn nicht! Da ist keiner, der Macht wirkte auf meinen Namen hin und es vermöchte allsofort Böses wider mich zu reden!“ (Auch hier ist Jesu Macht und zugleich das Problem, daß er zum Entscheid für die Menschen wird, klar herausgestellt!) (*a.* u. *e.*)

10,5: (Pharisäer fragen nach der Erlaubtheit der Ehescheidung und verweisen, selbst befragt, auf den Auftrag des Moses. Nun gibt d e r den Entscheid und die Erklärung, auf den dieser nämliche Moses einst hingewiesen hatte, der „Prophetes“, den man hören muß!) „(Der) Jesus aber sagte ihnen: Wegen eurer Herzenshärtigkeit schrieb er euch diesen Auftrag nieder! Von Schöpfungsanfang aber . . .“ (*e.*)

10,14: (Die Jünger machen denen, welche die Kinder gebracht hatten, Vorwürfe.) „Da es aber (der) Jesus sah, tadelte er sie und sagte ihnen: Lasset die Kindlein zu mir kommen, hindert sie nicht! Denn solcher ist das Gottesreich!“ (Nie-

manden darf man von Jesus fernhalten, da er der Entscheid für alle ist: Wiederum zeigt sich aber auch, daß der Entscheid für ihn persönliche Opfer fordert: Kleinsein und Kindsein!) (*e.*)

10, 18: (Die folgenden sechs Stellen gehören der einen Erzählung vom reichen Jüngling mit der anschließenden Nutzanwendung an und betonen, wie oben schon ausgeführt wurde, daß es einen Entscheid gilt auf Leben und Tod, der persönliche Opfer fordert: Der Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Losanteil am ewigen Leben!) „(Der) Jesus aber sagte ihm: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als der eine Gott! Die Gebote kennst du!" (*e.*)

10, 21: (Der Jüngling erklärt, daß er alles beobachtet habe.) „(Der) Jesus aber wandte ihm einen Blick seiner Liebe zu und sagte ihm: Eins fehlt dir. Auf! Was du hast, verkaufe und schenk's den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Dann her und folge mir, indem du das Kreuz aufnimmst!" (*e.*)

10, 23: (Traurig geht der Jüngling; denn er hatte viele Güter!) „Und mit einem Blick um sich sagt (der) Jesus seinen Schülern: Wie schwer werden die, welche den Besitz haben, in das Reich Gottes hineinkommen." (*e.*)

10, 24: „Die Schüler erstaunten über seine Worte. (Der) Jesus aber wiederholte seine Antwort und sagt ihnen: Wie schwer ist's, Kinder, daß die auf Besitz Vertrauenden in das Reich Gottes hineinkommen!" (*e.*)

10, 27: (Auf der Erschütterten Frage: Und wer kann das Heil erlangen?) „Mit einem Blick zu ihnen sagt (der) Jesus: Bei Menschen unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott." (*e.*)

10, 29: (Petrus: Sieh', wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt!) „Als Antwort sagte (der) Jesus: Wahrlich sage ich euch . . ." (Hundertfaches schon in dieser Zeit und im kommenden Äon ewiges Leben! Hier tritt wiederum etwas Neues hinzu, das ohne Zweifel schon auf die Herrlichkeit im Verzicht, in der Hingabe und um dessentwillen hinweist!) (*e.* u. *f.* u. *g.*)

10, 38: (Die Zebedäer wollen den Vorrang bei ihm in Ehren und Verherrlichung haben!) „(Der) Jesus aber sagte ihnen: Ihr wisset nicht, was ihr begehret; könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke?" (*e.* u. *f.*)

10, 39: (In diesem und dem folgenden Vers geht es um das Problem des Verhältnisses von Ehren und Herrlichkeit zu Er-

niedrigung und Leiden so, wie eben, aber in der verschiedenen Auffassung durch Jesus und die Zebedäer! — Diese meinen, sie könnten wohl den Kelch trinken:) „(Der) Jesus aber sagte ihnen: Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken . . . Das Sitzen zu meiner Rechten oder Linken jedoch zu verleihen hängt nicht an mir, sondern wem's bestimmt ist." (Der Entscheid für Jesus bringt also Opfer; aber die Herrlichkeit, die er verleiht, ist nicht Herrlichkeit im Sinn der Welt! So auch im folgenden!) (*e.* u. *f.*)

10, 42: (Die anderen Jünger sind erregt über die beiden.) „Und es ruft sie zusammen (der) Jesus und sagt ihnen: Ihr wißt, die als die Ersten anerkannt sind bei den Heiden, die beherrschen sie . . ." (Unter euch sollen die Großen nicht herrschen, sondern dienen!) (*e.* u. *f.*)

10, 47: (Die sieben Vorkommen des Namens Jesus in der Bartimaios-Szene sind oben schon besprochen und allgemein gekennzeichnet worden: Der mit dem heiligen Gottesgeist des Wissens und der Macht Gesalbte, der soeben als seine Bestimmung genannt hat zu dienen und sein Leben hinzugeben (10, 45), erscheint hier wie ein Triumphator. — Der blinde Bartimaios sitzt am Weg. Da kommt der Zug der Menge mit Jesus daher.) „Und wie er vernimmt, daß es Jesus, der aus Nazareth, sei, begann er zu schreien mit den Worten: (*a.* u. *f.*)

10, 47: Sohn Davids, Jesus, erbarm' dich meiner!" (*a.* u. *f.*)

10, 49: (Man fährt ihn an, er schreit noch mehr!) „Und es stand (der) Jesus und sprach: rufet ihn!" (*a.* u. *f.*)

10, 50: (Man ruft ihn.) „Der aber warf sein Gewand ab, sprang auf und kam zu (dem) Jesus." (*a.* u. *f.*)

10, 51: „Und als Antwort sagte ihm (der) Jesus: Was, willst du, soll ich dir tun?" (*a.* u. *f.*)

10, 52: „(Der) Jesus aber sagte ihm: Auf! Dein Glaube gab dir die Heilung! — Und allsogleich sah er wieder." (*a.* u. *f.*)

10, 52: „. . . und er folgte (dem) Jesus auf dem Wege." (*a.* u. *f.*)

11, 6: (Dieser und der nächste Vers gehören der Erzählung vom feierlichen Einzug in Jerusalem an; beide zeigen Jesus als d e n gottgesandten „Prophetes" und „Christos", für den man sich entscheiden muß, der aber auch schon jetzt Anerkennung und Verherrlichung als „Kyrios" findet. — Die vor Jerusalem abgesandten Jünger sollen das Eselsfüllen holen mit den Worten, der „Kyrios" bedürfe seiner; alles trifft zu. Man fragt sie nach ihrem Tun.) „Die aber sagten ihnen, wie (der) Jesus gesagt hatte, und man ließ sie." (*e.* u. *f.*)

11, 7: „Und sie bringen das Füllen zu (dem) Jesus, und sie legen ihm ihre Kleider darauf . . .“ (*e.* u. *f.*)

11, 22: (Es geht voraus die Verdorrung des Feigenbaums auf das Fluchwort des Herrn hin, das Sinnbild der Strafe Jerusalems, das sich nicht für, sondern gegen den Propheten entscheidet; die Erfüllung des Fluches ist ein Triumph, über den Petrus staunt, dessen innere Beziehung zum Entscheid für den Heiland (im Vertrauen) dieser allsogleich aufzeigt:) „Und als Antwort sagt ihnen (der) Jesus: Habet Gottes Vertrauen! Wahrlich, ich sage euch . . .“ (= Verheißung.) (*e.* u. *f.*)

11, 29: (Die hier folgenden acht Stellen zeigen dieselbe Lage: die letzte große Redeschlacht in Jerusalem, der Entscheid um den Christos und Propheten, den man hören muß; stets angegriffen bleibt er stets siegreich, „Meister“ und „Herr“. — Zunächst fragen die Feinde nach seiner Vollmacht.) „(Der) Jesus aber sagte ihnen: Fragen werde ich euch ein Wort, und (ihr) antwortet mir, dann sage ich euch, in welcher Vollmacht ich das tue.“ (*e.* u. *f.*)

11, 33: (Sie wollen nicht der Wahrheit Zeugnis geben, um ihn nicht hören zu müssen:) „Und als Antwort sagen sie (dem) Jesus: Wir wissen nicht!“ (*e.* u. *f.*)

11, 33: „Und als Antwort sagt ihnen (der) Jesus: und auch ich sage euch nicht, in welcher Vollmacht ich das tue.“ (*e.* u. *f.*)

12, 17: (Sie fragen listig nach der Steuer für Kaisar.) „Und als Antwort sagte ihnen (der) Jesus: Was Kaisar's ist, gebt Kaisar zurück, und was Gottes ist, (eurem) Gott!“ (*e.* u. *f.*)

12, 24: (Die Sadduzäer tüfteln Schwierigkeiten aus gegen die Auferstehung.) „Sprach zu ihnen (der) Jesus: Irrt ihr nicht darum, daß ihr weder die Schrift kennt noch die Macht Gottes?“ (Und er gibt klaren Bescheid über das Jenseits und das ewige Leben,) (*e.* u. *f.*)

12, 29: (Einer fragt: Was ist erstes Gebot von allen?) „Da antwortete (der) Jesus: Erstes ist: Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein Herr, und lieben sollst du den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen . . .“ (*e.* u. *f.*)

12, 34: (Der Schriftgelehrte hat ihm als „Meister“ Lob gespendet.) „Und (der) Jesus sieht, daß er bedacht geantwortet hatte und sagte ihm: Nicht weit bist du vom Reiche Gottes! Und keiner mehr wagte ihm Frage zu stellen.“ (*e.* u. *f.*)

12, 35: „Und zur Antwort sagte (der) Jesus lehrend im Tempel: Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Christos Sohn Davids ist? (David selbst sprach im heiligen Geist: ‚Es

sprach der Herr zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten nieder, bis daß ich deine Feinde unter deine Füße lege'." V. 36 weist schon aufs Gericht!) (*e* u. *f*. u. *g*.)

13, 2: (Hier und in der folgenden Stelle tritt Jesus deutlich hervor als der Christos und große Prophet, um den der Entscheid geht auf Leben und Tod, aber auch als der große Sieger und Richter am Ende. — Ein Jünger hat die gewaltigen Steine des Tempels bewundert:) „Und (der) Jesus sagte ihm: Siehst du diese gewaltigen Bauten? Es wird hier nicht Stein auf Stein gelassen werden!" (*e*. u. *g*.)

13, 5: (Vier Apostel fragen allein, wann dieses sein werde und welches das Zeichen, wann sich dieses alles vollendet!) „(Der) Jesus aber begann zu ihnen zu sprechen: Schaut, daß euch niemand verführe! (13, 6: Viele werden auf meinen Namen hin kommen behauptend ‚ich bin es' und werden viele verführen." usw. Gerichtsrede.) (*e*. u. *g*.)

14, 6: (Die jetzt folgenden fünf Verse beziehen sich wiederum auf eine einheitlich geprägte Lage, in der bei völligem Alleinstehen das Wissen des gehorsamen, zum Leiden bereiten Gottesknechtes um den Willen Gottes und um das kommende Leiden ersichtlich wird. Jedesmal auch handelt es sich um den Entscheid für oder gegen den gottgegebenen, großen Propheten. — Zunächst sehen wir Jesus anerkannt durch die salbende Frau im Haus des Simon zu Bethanien; alle Jünger aber tadeln die Salbende.) „(Der) Jesus aber sagte: Lasset sie! Was fallt ihr sie an? Eine Guttat hat sie an mir gewirkt!" (Voraussage seines Todes!) (*c*. u. *e*.)

14, 18: „Und als sie zu Tische lagen und aßen, sagte (der) Jesus: Wahrlich sage ich euch, einer aus euch wird mich ausliefern, der mit mir ißt!" (*c*. u. *e*.)

14, 27: „Und es sagt ihnen (der) Jesus: Alle werdet ihr Anstoß nehmen, weil geschrieben steht: ‚Schlagen werde ich den Hirten, und die Schafe werden zerstreut werden' . . ." (*c*. u. *e*.)

14, 30: (Dem auf seine Treue pochenden Petrus:) „Und es sagt ihm (der) Jesus: Wahrlich, sage ich dir, du, heute in dieser Nacht, bevor zweimal der Hahn gekräht hat, dreimal wirst du mich verleugnen." (*c*. u. *e*.)

14, 48: (Sie haben im Garten Gethsemani Hand an ihn gelegt!) „Und als Antwort sagte ihnen (der) Jesus: Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen . . . (V. 49: aber damit die Schriften erfüllt würden)." (Hier tritt als neues Mo-

ment hinzu die Inhaltsaussage des Namens über das Ausgeliefertsein zur Vernichtung in die Hände der Gottlosen nach dem Willen und der Voraussage Gottes!) (*c.* u. *d.* u. *e.*)

14, 55: (Das soeben erwähnte neue Moment beherrscht alle folgenden Stellen bis 15, 37; doch spielen hier und da die anderen Inhaltsaussagen herein, während die unter *e.* gezeichnete immer in *d.* mitschwingt. — „Die Hohenpriester aber und das ganze Synedrium suchten gegen (den) Jesus Zeugnis, ihn zu Tode zu bringen, und fanden nicht.“ (*d.*)

14, 60: „Und vortretend in die Mitte fragte der Hohepriester (den) Jesus mit den Worten: Antwortest du nichts (wider das), was diese gegen dich zeugen?“ (V. 61: „Der aber schwieg . . .“)

14, 62: (Auf die Frage, ob er der Christos, der Sohn des Hochgelobten, sei:) „(Der) Jesus aber sagte: Ich bin es, und schauen werdet ihr den Sohn des Menschen zur Rechten thronend der Macht und kommend mit den Wolken des Himmels!“ (*d.* u. *g.*)

14, 67: (Die Magd schaut den Petrus) „und sagt ihm: Auch du warst mit dem Nazarener, dem Jesus!“ (Der aber leugnet!) (*d.*)

14, 72: (Nach der dritten Verleugnung:) „Und allsogleich, zum zweiten Mal, krähte der Hahn. Und es erinnerte sich (der) Petrus des Spruches, den ihm (der) Jesus gesagt!“ (*d.* u. *f.*)

15, 5: (Immer deutlicher tritt nun im folgenden hervor, wie Jesus wirklich nach dem Willen Gottes ganz und gar in die Hände der Feinde ausgeliefert sein sollte. — Pilatus fragt ihn, ob er denn nichts entgegnen wolle!) „(Der) Jesus aber antwortete nun gar nichts mehr, so daß Pilatus sich verwundern mußte.“ (*d.*)

15, 15: „(Der) Pilatus aber, willens dem Volk seinen Wunsch zu erfüllen, gab ihnen los den Barrabas und lieferte aus (den) Jesus, indem er mit der Geißelung begann, damit er gekreuzigt würde.“ (*d.*)

15, 34: „Und zur neunten Stunde rief (der) Jesus mit gewaltiger Stimme: Mein Gott, mein Gott, was hast du mich verlassen!“ (Er wird darob verspottet!) (*d.*)

15, 37: „(Der) Jesus aber stieß einen gewaltigen Ruf aus und enthauchte seinen Geist.“ (*d.*)

15, 43: „Da kam Joseph, der von Arimathaia, . . . und voll Mut ging er hin zu Pilatus und forderte den Leib (des) Jesus.“ (Er bekommt ihn.) (*d.* u. *g.*)

16, 6: (Im Grab sehen die Frauen voll Verwirrung den Jüngling im weißen Gewand!) „Der aber sagt ihnen: Erstaunet nicht! Jesum sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten, er erstand, nicht hier ist er!" (*d.* u. *g.*)

16, 19 (?): „Der Kyrios Jesus nun . . . ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes." (*g.*)

Das Ergebnis dieses Überblicks ist zunächst dieses, daß in Mk die Bezugnahme auf irgendeine der, in der Petruspredigt festgestellten, Inhaltsaussagen bei jedem Vorkommen des Namens Jesus innerhalb einer Perikope durch den Zusammenhang gegeben erscheint. Bezüglich des Artikels stellen wir vorläufig fest, daß er stets gesetzt wird mit Ausnahme der drei Vokative Mk 1, 24; 5, 7; 10, 47 (jedesmal aber mit Apposition!) und der zwei Fälle Mk 10, 47 (das erste Mal) und 16, 6: wo an Stelle des Artikels eine scharf geprägte Apposition die Bekanntheit der Persönlichkeit hervorhebt. — Andere aufschlußreiche Besonderheiten wird die nachstehende Tabelle der, an den einzelnen Stellen gefundenen, Inhaltsaussagen sichtbar machen.

Zum Verständnis derselben und zur vorläufigen Rechtfertigung einer Zusammenstellung zu Kolumnen sei nur allgemein vorgemerkt, daß diese Abschnitte in der Sache gegeben sind, teils durch die großen Lücken zwischen denselben (wie zwischen Mk 2, 19 und 5, 6, zwischen 6, 4 und 9, 4, auch zwischen 13, 5 und 14, 6), teils durch die offensichtliche Zusammengehörigkeit der Reihen einer Kolumne bei stetem Vorkommen einer bestimmten Inhaltsaussage (wie bei der 4. Kolumne des *f.*, bei der 6. des *d.* und bei beiden Hälften der 5., die noch voneinander durch die genannte Lücke geschieden sind, des *e.* u. *g.* bzw. *c.* u. *e.*). Die einzige Inhaltsaussage *f.* am Schluß der 3. Kolumne (= Mk 10, 29) ist in ihrer Zugehörigkeit zu dieser gesichert, da sie mit den vorausgehenden Namen Jesus derselben Erzählung zugehört, und wird nachher eigens besprochen. — In der Art der Inhaltsaussagen und durch eine große Lücke sind also die beiden Vorkommen des Namens Jesus Mk 13, 2 und 13, 5 abgetrennt. Sie werden nur aus praktischen Gründen mit der folgenden Gruppe zusammengenommen, aber als eigene Gruppe sichtbar gemacht. — Innerhalb der 3. Kolumne heben sich die letzten acht Vorkommen ab und bilden so in der großen Gruppe wiederum eine Art Einheit.

Tabelle.

1,17—2,19	5,6—6,4	9,4—10,29	10,38—12,35	13,2—14,48	14,55—16,19
b	*a*	*c* + *e*	*e* + *f*	*e* + *g*	*d*
a	*a*	*c* + *e*	*e* + *f*	*e* + *g*	*d*
a	*a*	*c* + *e*	*e* + *f*		*d* + *g*
a	*a*	*a* + *e*	*a* + *f*		*d*
b	*a*	*a* + *e*	*a* + *f*		*d* + *f*
b	*a*	*a* + *e*	*a* + *f*		*d*
b	*a*	*a* + *e*	*a* + *f*		*d*
b	*a*	*e*	*a* + *f*		*d*
a u. *b* + *c* bis *e*	*a* + *c* u. *e*	*e*	*a* + *f*		*d*
		e	*a* + *f*	*c* + *e*	*d* + *g*
		e	*e* + *f*	*c* + *e*	*d* + *g*
		e	*e* + *f*	*c* + *e*	*g*
		e	*e* + *f*	*c* + *e*	
		e	*e* + *f*	*c* + *d* + *e*	
		e + *f* u. *g*	*e* + *f*		
			e + *f*		
			e + *f*		
			e + *f*		
			e + *f*		
			e + *f*		
			e + *f* + *g*		

Übersicht
über das Zusammentreten zu Gruppen gleicher Inhaltsaussagen im Vorkommen des Namens Jesus bei Mk

Ein Blick auf diese Tabelle bringt allerdings Überraschungen. Es war ja schon bedeutsam, daß bei jedem einzelnen Vorkommen des Namens Jesus innerhalb einer Perikope dieser auf eine jener Inhaltsaussagen hinzuweisen scheint. Hier aber zeigt sich deutlich, daß sich wirklich die einzelnen dieser, im Gebrauch des Namens Jesus gegebenen, Hinweise wiederum zu ganz großen Abschnitten zusammenschließen, die mindestens zum Teil, wie oben schon gesagt wurde, irgendwie eine Beziehung haben zu den großen Lücken im Vorkommen des Namens. Die 2. Kolumne, die nach der großen Lücke Mk 2, 19 bis 5, 6 kommt, wird sozusagen einzig durch die Inhaltsaussage *a*. gebildet. Die 3. Kolumne, welche auf die große Lücke Mk 6, 4 bis 9, 4 folgt, ist durch die Inhaltsaussagen *e*. beherrscht, die bald mit anderen Inhaltsaussagen (*c*. u. *a*.) zusammentritt, bald allein vorkommend nochmals eine eigene Gruppe bildet. Demgegenüber beherrscht *f*. die 4. Kolumne, bald mit *e*., bald mit

a. zusammen, während in der 5. wieder *e.* das einheitliche Element ist, obwohl doch hier durch eine größere Lücke Mk 13, 5 bis 14, 6 zwei Abschnitte gegeben schienen, in der 6. Kolumne aber *d.*, bald allein, bald zusammen mit *f.* und *g.*; die 1. Kolumne ist aus *a.* und *b.* gemischt.

Auffällig ist die verschiedene Länge der Kolumnen, d. h. also die sehr unterschiedliche Häufigkeit des Namens Jesus auch in den Teilen des Mk, in denen der Name doch wiederholt erscheint. Deutlich tritt auch in der Tabelle die ganz besonders merkwürdige Tatsache hervor, daß gerade am Schluß jeder Kolumne jedesmal mehrere Beziehungen zu den, für die anderen Kolumnen bezeichnenden, Inhaltsaussagen vorkommen; in den drei ersten Kolumnen handelt es sich dabei stets um Beziehungen zu den späteren Reihen, wodurch ohne Zweifel ein gewisses Moment des Fortschreitens, der Entwicklung von Abschnitt zu Abschnitt gegeben erscheint.

Wir stehen hier vor neuen Rätseln. Um Aussicht auf irgendeine Lösung zu gewinnen, müssen wir die Untersuchung auch in anderer Richtung weiterführen.

4. Kapitel:

Untersuchung zum Vorkommen des Namens Jesus zu Beginn einer Perikope.

Bislang haben wir das Vorkommen des Namens Jesus zu Beginn einer Perikope ganz außer acht gelassen. Und doch hat es damit gerade wiederum seine Besonderheit. Wir sagten oben schon, daß am Anfang einer neuen Erzählung der Name Jesus fast immer, wie mit Absicht, beiseite gelassen wird. Daß er dann an wenigen Stellen zu Beginn der Perikope erscheint, muß um so mehr auffallen und legt die Frage nahe, ob er an diesen wenigen Stellen, für die er gleichsam aufgespart ist, etwas Besonderes hervorheben, vielleicht einen ganz großen Abschnitt oder gar die Hauptteile des Evangeliums abtrennen soll.

Unter den 84 Vorkommen (einschließlich der oben besprochenen 2 zweifelhaften) stehen nur 11 am Anfang einer neuen Perikope im ersten Satz und im Hauptsatz, eines, Mk 5, 21, aber im Genetivus absolutus — der einzige Fall im Markusevangelium, der später eigens erörtert werden muß. Diese 11 anderen Fälle, deren einer schon in den Textkritischen Vorerörterungen besprochen wurde, sind: Mk 1, 1 1, 9 1, 14 3, 7 6, 30 8, 27 9, 2 10, 32 12, 41 14, 53 15, 1.

Nun hebt sich Mk 1,1—8 ganz klar als Einleitung zum Gesamtevangelium ab, und es ist gut, hier sofort darauf zu achten, daß uns dieses Ganze vorgestellt wird als das „Euangelion", die Heilsverkündigung[1] Jesus', des Christos (des Gottessohnes), und daß Beginn und Einleitung dieser Heilsverkündigung ausdrücklich schon hervorheben die Glaubwürdigkeit derselben wegen der Erfüllung des Prophetenwortes, die Nachlassung der Sünden als Frucht, Gesinnungswandel als Voraussetzung und den heiligen Geist als wirkende göttliche Kraft (wie in Jesus selbst, so in denen, die sich ihm zuwenden: Mk 1,8). Ein Blick auf die weiteren, oben angeführten Stellen zeigt sofort, daß zwar die unterstrichenen Zahlen Mk 1,9 und 1,14, 8,27 (Schluß bei 38) und 9,2, 14,53 (Schluß bei 72) und 15,1 in ihrer Aufeinanderfolge nicht als Hauptteile in Frage kommen können, daß aber der Abstand der übrigen voneinander sowohl wie von den, eben aufgeführten, kleinen Stücken tatsächlich sehr große Teile des Evangeliums, und zwar in anscheinend ziemlich gleichmäßiger Verteilung umfaßt.

Wenn uns dann die Erinnerung an die Bedeutung des ersten kleinen (Einleitungs-)Abschnittes den Gedanken nahelegt, es könnten auch die folgenden kleineren Abschnitte eine Art Einführung oder Prooemium für die betreffenden Hauptteile sein, so zeigt ein Blick auf die oben aufgeführte Reihe der 11 Stellen mit ihren Unterstreichungen, daß dann merkwürdigerweise gerade der I., IV. und VII. Hauptteil, also Anfangs-, Mittel- und Schlußteil durch eine solche Einführung ausgezeichnet wären!

Lesen wir unter Berücksichtigung dieser Vermutung nun Mk 1,9—13, welches als erstes Prooemium in Frage käme, so überrascht uns, wie bestimmt sich in der Tat dieser kleine Abschnitt (in deutlicher Anknüpfung an das von der Johannestaufe und von künftiger Taufe „in heiligem Geist" Gesagte!) heraushebt als neue Einführung, welche Jesus von Nazareth sofort kennzeichnet als den vom heiligen Geist gesalbten Christos, als den von Gott selbst bestätigten geliebten Gottessohn, gegen den — nach Fügung des Geistes selbst! — schon der böse Geist seine Gegnerschaft enthüllt, aber nur, um der Verherrlichung durch Gottes Engel selbst zu weichen. Es ist wirklich wie das in einer Ouvertüre zum erstenmal leise anklingende Motiv, das sich nachher im Evangelium entfalten soll: Gottgesandt, mit heiligem Geist gesalbt, befehdet, verherrlicht! Der Nachdruck liegt aber, entsprechend einer Einführung

[1] S. o. Teil I, Kap. 2, S. 21 Anm. 6.

zum I. Hauptteil, auf dem Begriff: Mit Jesus von Nazareth ist Gottes heiliger Geist.

Ein Vergleich mit dem als Prooemium des IV. Hauptteils vermuteten Abschnitt Mk 8,27—9,2 läßt in diesem letzteren, ebenso bestimmt herausgehoben, die Grundlinien des I. Prooemiums wiedererkennen, aber bedeutend schärfer ausgezogen: Jesus ist hier der feierlich von den eigenen Schülern anerkannte Christos, der nunmehr — vielleicht als Gegenstück zum „vielgeliebten Gottessohn" — sich selbst als den „Sohn des Menschen" hervorhebt, der viel leiden, von den Führern des eigenen Volkes entehrt und getötet werden muß (= dem „Gottesknecht" des Isaias), um nach drei Tagen verherrlicht zu werden in der Auferstehung. Wer, wie Petrus, „nicht nach Gottes, sondern nach der Menschen Gedanken denkt", ist gleich dem Satan im Prooemium I., Widerpart im Werk des Heils, in der Heilsverkündigung, im Gottesreich (welche Ausdrück bezeichnenderweise gerade hier vorkommen)! In dem entschiedenen Kampf um den Christos muß jeder einzelne — das gilt für Volk und Jünger: Mk 8,34 — selbst mit Einsatz des eigenen Lebens Stellung nehmen in offener Abkehr „von diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht", um einmal teilzunehmen an der Verherrlichung, an der wiederum „die Engel, die heiligen" (im Gegensatz zu den unheiligen Geistern), beteiligt sind; aber auch schon hier auf Erden, selbst zu Lebzeiten Anwesender, wird sich die „Macht" (mit welcher der Christos im heiligen Gottesgeist gesalbt ist) in seinem Werk überlegen siegreich offenbaren (wohl gemeint in dem Sinn, daß selbst der Einsatz der ganzen Person für den Christos gerechtfertigt erscheinen wird!). — Der Grundgedanke des I. Prooemiums zeigt sich hier im Prooemium des IV. Hauptteils stark und klar entfaltet in der Richtung auf die Umwandlung des Geistes der Menschen, den Gesinnungswandel, die Metanoia der Reichgottespredigt, welche das Werk des Christos eben deshalb beabsichtigt, weil er von heiligem Geist getragen wird und durch die Macht des Gottesgeistes wirkt, — eine Umwandlung von der Schätzung des Äußeren und Irdischen weg zur Schätzung des Inneren und Höheren; darum darf auch vom Titel „Christos" nicht geredet werden (Mk 8,30). (Diesen Gedanken entspricht übrigens ganz der folgende Inhalt des IV. Hauptstücks, das auch im tieferen Sinn das Mittelstück ist!) — Bei aller Entfaltung, die natürlich Weiterentwicklung ist, heben sich jedoch die Parallelen des Prooemiums IV. zu dem des I. Hauptteils überraschend genug hervor.

Hatte schon die Entfaltung des Grundgedankens vom Prooemium des I. Hauptteils zu dem des IV. hin auch ein textliches Mehr bedingt, so hätten wir uns nicht zu wundern, wenn im Prooemium zum VII. Hauptteil Mk 14, 53—15, 1 die weitere Entfaltung jenes Grundgedankens wiederum auch eine weitere Beanspruchung von Text im Gefolge gehabt haben sollte. Tatsächlich umschließt es denn auch 20 gegenüber 13 Versen des Prooemium IV. und 5 Versen des Prooemium I. und wird geradezu für sich zum Drama. Trotzdem bleibt jener Grundgedanke, wie er in den beiden anderen Prooemien — wenn auch in verschiedener Entfaltung — stark hervorgehoben wurde, auch hier scharf ausgeprägt: Während der vom heiligen Geist einst selbst bestätigte, von Petrus im Namen der Jünger (der späteren Zeugen seines Lebens) anerkannte Christos sich nun selbst feierlich, im Angesicht des Todes, den die Feinde wollen, als den Christos, als den Sohn des Hochgelobten, als den Sohn des Menschen, der in Erfüllung Danielscher Weissagung (Dn 7, 13) zur Rechten der „Macht“ sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen wird, bezeugt, wird er in feierlicher Ratssitzung der höchsten Autorität seines Volkes, die sich zu seinem Tod verschworen hat, durch Lügenzeugen beschuldigt, ohne Beweis des Todes schuldig erklärt, als Prophet verspottet, vom eigenen Apostel Petrus verleugnet, der dabei ihn, den Jesus von Nazareth, als gewöhnlichen Menschen (Mk 14, 68. 71) bezeichnet, mit dem er nichts zu tun haben will, der damit, weil er sich mit dem leidenden Christos nicht abfinden konnte, weil er sein Leben nicht einsetzen mochte in Abkehr von dem „verkehrten Geschlecht“, wirklich zum Widerpart wird. Die Herrlichkeit in „Macht“ tritt naturgemäß hier zurück, wird aber feierlich angekündigt. — Zweifellos sind also auch in diesem Prooemium die Grundzüge des ersten bewußt, wenn freilich in neuer Entfaltung, wiederholt.

Scheint so die Bedeutung der kleineren Abschnitte, die mit dem Namen Jesus beginnen, gesichert, so wäre des näheren zu prüfen, ob sich wirklich durch die, mit dem Namen Jesus bezeichneten, Einschnitte passend 7 Hauptteile abgrenzen und tiefere Einblicke in den Aufbau des ganzen Evangeliums gewinnen lassen.

Dritter Teil:

Erforschung des Aufbaus aus dem Text des Mk selbst.

1. Kapitel:

Methodisches zur Erforschung des Aufbaus aus der Betrachtung des Textes.

Nach unserer vorläufigen Vermutung wären also im Markusevangelium 7 Hauptteile folgendermaßen abzugrenzen: Auf die Einleitung des Gesamtevangeliums 1, 1 bis 1, 8 folgt 1, 9 bis 1, 13 das Prooemium des I. Hauptteils, der bis 3, 6 reicht, dann der II. Hauptteil bis 6, 29, der III. Hauptteil bis 8, 26. Der IV. Hauptteil wird wiederum durch ein Prooemium 8, 27 bis 9, 1 eingeführt und geht selbst bis 10, 31, der V. Hauptteil bis 12, 40, der VI. Hauptteil bis 14, 52, woran sich der VII. Hauptteil mit seinem Prooemium 14, 53 bis 14, 72 anschließt. Die 11 in dieser Einteilung vorliegenden Abschnitte sind durch die 11 Vorkommen des Namens Jesus am Anfang einer neuen Episode (im Hauptsatz) eingeleitet, also auch formell in einzigartiger Weise gekennzeichnet.

Von vornherein ist es nicht wertlos, an einem Beispiel aus der rabbinischen Praxis zu sehen, daß der jüdische Lehrvortrag auf solche scheinbaren Kleinigkeiten, wie das Vorkommen eines Wortes am Anfang größerer Abschnitte, wohl zu achten pflegte. Billerbeck hat aus der Masse des diesbezüglichen Schrifttums gelegentlich einer ausführlichen Erörterung über den altjüdischen Synagogengottesdienst[1] ein kleines Beispiel herausgehoben: Unter den Begründungen für die Ansicht, daß Moses selbst für die einzelnen Feste besondere, die Feier erklärende, Vorträge angeordnet habe, findet sich eine „Ex 35, 1 im Jalquṭ 1 § 408 s. v. ויקהל: Unsere Lehrer, die Kenner der Haggada, sagten: Vom Anfang der Tora bis zu ihrem Ende gibt es keine Parasche darin, an deren Anfang[2] das Wort ויקהל (‚er berief') steht, mit Ausnahme dieser

[1] Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV. Bd., 1. Teil, München 1928, S. 172.

[2] Von mir gesperrt.

Parasche (die Ex 35, 1 beginnt). . . . Von hier aus hat man gesagt: Mose hat den Israeliten die Verordnung gegeben usw."

Aber auch ein anderes ist für die Betrachtung des Textes wohl zu beachten, wenn sie jetzt der Erforschung des Aufbaus dienen soll: War das, was Markus niederschrieb, wirklich irgendwie Petruspredigt, dann kann man sich das Verhältnis dieser, durch ihn erhaltenen, „Heilsverkündigung", eben unseres Markusevangeliums, zum mündlichen Unterricht des Apostels nur so denken, wie etwa das eines religiösen Text- oder Lesebuches zur lebendigen katechetischen oder religiösen Unterweisung. Das bedeutet: Der, für das Ganze beabsichtigte, Aufbau und das, dem Urheber bewußte, Verhältnis der Hauptabschnitte zueinander brauchte und erhielt ebenso selbstverständlich eine nähere Erläuterung im mündlichen Vortrag, wie die scheinbar rein erzählerische Zusammenfügung der Perikopen sozusagen nur als ein Gerippe betrachtet wurde, das mit den Sehnen und Bändern, Nerven und Muskeln organischer Beziehungen zueinander, mit dem Fleisch und Blut der Anwendung auf das persönliche Leben der Zuhörer zu umkleiden sei und auch umkleidet wurde. Das war für diese damals der Grund, daß sie das „Euangelion" leicht in seinem wesentlichen Sinn und von dort aus auch in den Einzelheiten verstehen konnten, wie für uns der Fortfall dieser mündlichen Erläuterung und des Wissens um die lebendige Umwelt die Schwierigkeit ausmacht. Gerade bei unserem Versuch, einer vermuteten Einteilung nachzuspüren, dürfen und müssen wir deshalb auch damit rechnen, daß in dem sachlich vorliegenden Nebeneinander der Abschnitte und Teile und Teilchen vielleicht doch von Anfang aus und vom Urheber her ein wohlüberlegtes und gewolltes Zueinander gegeben war, das es zu erforschen gilt. Hier gerade dürfen und müssen wir ferner die überlieferte Petruspredigt, wenn sie auch nur die geringste Wahrscheinlichkeit der Echtheit für sich hätte, heranziehen, um vorsichtig fragend und forschend und tastend an ihrer Hand tiefere Einsicht in die Zusammenhänge des Evangeliums zu suchen.

Wir müssen dabei freilich zunächst den Hauptgedanken eines vermuteten Hauptteils in sich, in seiner Besonderheit gegenüber anderen Hauptteilen und auch im Fluß der Entwicklung des Gesamtevangeliums festzustellen versuchen, und zwar entweder aus dem Inhalt der einzelnen Perikopen, insofern sie etwas dem vermuteten Hauptteil Gemeinsames aufweisen, oder aus Formulierungen, die gewisse Abschnitte herausheben oder verbinden. — Auch Unterabteilungen innerhalb eines Hauptteiles werden sich, ohne Gefahr eines uferlosen Subjektivismus, nur mit denselben

Mitteln nachweisen lassen: durch Feststellung eines Gemeinsamen, welches sich im Inhalt klar von anderen Teilen abhebt, oder durch sachlich bestimmt abgrenzende Formulierungen.

So ist z. B. bei dem vermuteten I. Hauptteil das eine sofort klar: Der Abschluß aller vorausliegenden Perikopen als einer zusammengeschlossenen Einheit bei Mk 3, 6 (und damit natürlich der Anfang eines II. Hauptteiles bei 3, 7) bestätigt sich selbst durch ein inhaltliches Zurückkehren zum Ausgangspunkt. Mit anderen Worten: Anfang und Schluß heben sich gleichsam als gedankliche Klammern heraus, welche das Ganze zusammenhalten. Wir erkennen darin ein Element jener früher besprochenen Palindromie, die wir als allgemein jüdische Eigenart auch bei der Betrachtung der Petrusreden und der Petrusbriefe in Übung sahen. Mit der Verfolgung des Johannes beginnt das Wirken Jesu (Mk 1, 14) und zugleich der I. Hauptteil; mit der ersten Erwähnung der Verfolgung, die ihm selbst droht, schließt er, und so wird sofort nach dem ersten Auftreten in gottgegebener Macht und in Erbarmung gegen die Sünder auch zum ersten Mal wie eine dunkle Wetterwand sichtbar die Verschwörung gegen den Wohltäter der gedrückten Menschheit, den mit heiligem Geist gesalbten Christos, und zum ersten Mal hören wir — gleich zum Abschluß des I. Teiles — von seinem Untergang.

Wenden wir uns nun der Betrachtung der einzelnen Teile zu.

2. Kapitel:

Die Teile des Mk-Evangeliums.

a) Die Hauptteile.

Für den 1. Hauptteil fanden wir schon den Gesamtinhalt durch eine Art gedanklicher Klammer zusammengefaßt. In der dargelegten Weise galt das für diesen Teil ausschließlich des Prooemiums. Aber auch einschließlich desselben sind Anfang und Ende des Hauptteils sehr wirkungsvoll aufeinander bezogen: Dort (Mk 1, 9—13) öffentliche Empfehlung des gottgeliebten und gottgefälligen Sohnes des Allerhöchsten durch die Erscheinung und die Stimme aus dem Himmel, sein bereitwilliges Eingehen auf den Antrieb des Geistes zum Zurücktreten von der Welt, zugleich aber auch erstes Auftauchen des Widerparts — hier (Mk 3, 1—6) öffentliches Sichbereitstellen der Gegner zur Anklage, bereitwilliges und bewußtes Aufnehmen des Kampfes durch den Heiland und erste Kennzeichnung der Verstocktheit der Gegner, die ausdrücklich gezwungen werden, ihre Stellung und Gesinnung zu offen-

baren, — eine Stellung und Gesinnung gegen die bessere Einsicht, gegen die Liebe und gegen die Wundermacht von oben.

Diese, hier und vorher dargelegte, doppelte gedankliche Einklammerung würde freilich zunächst nur eine mehr äußere Einheit, sozusagen ein äußeres Zusammengehaltensein anzeigen. Wie aber steht es um die innere Einheitlichkeit? Das Gemeinsame in sämtlichen Perikopen dieses I. Hauptteils scheint auch formell deutlich hervorgehoben durch das, gerade hier und nur hier so gehäufte, *ἔρχομαι,* sowohl im Sinn eines Auftretens und Hervortretens — gebraucht für den Heiland — als auch im Sinn einer Volksbewegung für ihn und zu ihm hin, so, daß Jesus als Mittelpunkt erscheint. Die Verwendung des Wortes im ersteren Sinn zeigt sich merkwürdigerweise gerade in der 1. Hälfte Mk 1, 9. 14. 24. 29. 39, allerdings auch 2, 17 und 3, 1 („und er kam wiederum in die Synagoge"), die Verwendung in dem anderen Sinn in der 2. Hälfte besonders: Mk 1, 40 („es kommt zu ihm ein Aussätziger"), 1, 45 („sie kamen zu ihm von allen Seiten"), 2, 3 („man kommt und bringt zu ihm einen Gelähmten"), 2, 13 („alles Volk kam zu ihm"). Das wird noch einmal aufgegriffen, wie in einem Anknüpfen des II. Hauptteils an den I. durch eine zusammengefaßte Wiederholung, Mk 3, 8 („viel Volk hörte, was er tat und kam zu ihm") und kommt dann in den anderen Hauptteilen noch vereinzelt vor, aber nirgends mehr in der Häufung. Verstärkt wird dieser Eindruck bewußter Darstellung des Heilandes als eines Mittelpunktes durch den Gebrauch des *ἀκολουθέω* im Sinne einer Stellungnahme für Jesus: Mk 1, 18; 2, 14 (zweimal); 2, 15 (welches auch in jener zusammenfassenden Anknüpfung 3, 7 wiederholt, später nur noch zweimal gebraucht ist im Sinn des äußeren Dabeiseins 5, 24 und 6, 1), und durch die betonte Hervorhebung Mk 1, 33 („die ganze Stadt war vor der Türe versammelt") und 2, 2 („und es strömten so viele zusammen, daß selbst der Raum vor der Türe sie nicht zu fassen vermochte"). — Wir könnten also vorläufig den Inhalt des I. Hauptteils nach der Andeutung des Evangeliums selbst dahin zusammenfassen: Jesus von Nazareth tritt auf und ist sofort Mittelpunkt des Volkes in dem doppelten Sinn, daß er etwas Besonderes aufzuweisen hat, und daß man im Volk sich dieser Besonderheit nicht verschließt; oder kürzer: Erstes Auftreten des Jesus von Nazareth und erster Blick auf ihn; oder auch: Wer ist Jesus von Nazareth und was ist es um ihn?

Auch für den II. Hauptteil, der nach dem oben Gesagten bis Mk 6, 29 reichen müßte, läßt sich ein deutlich abgegrenzter Hauptgedanke feststellen: Ohne Zweifel spielen hier die „Jünger"

eine besondere Rolle. Es könnte nur als Schwierigkeit erscheinen, daß von ihnen selbstverständlich auch in den folgenden Teilen die Rede ist, ja daß sie auch später, und gerade im nächstfolgenden III. Hauptteil, in auffälliger Weise hervorgehoben werden. Aber dem II. Hauptteil ist doch bezüglich der „Jünger" etwas eigentümlich: Das ist der bestimmte Hinweis auf die Absicht des Heilands, die Jünger, nachdem sie im Zusammensein mit ihm hinlänglich herangebildet wären, zu „senden" unter Übertragung seiner eigenen übernatürlichen Kräfte. Und zwar tritt auch das wieder äußerlich durch gedankliche „Verklammerung" zutage: Nachdem zu Beginn des Hauptteils (3, 7 ff.), in der oben erwähnten Art einer Anknüpfung, der Hauptgedanke von I. wiederholt und kurz auf die Dauerbeziehung Jesus' zu den Jüngern (durch ständige Inanspruchnahme eines ihrer Fahrzeuge Mk 3, 9) hingewiesen ist, erfolgt sofort die Wahl der Zwölf, „daß sie mit ihm seien, und daß er sie sende, Herolde zu sein und die Macht zu haben, die Teufel auszutreiben" (Mk 3, 13. 14 ff.). Genau mit demselben Ausdruck *καὶ προσκαλεῖται* wie hier Mk 3, 13 wird gegen Schluß des II. Hauptteils (Mk 6, 7) dieser selbe Gedanke wieder-aufgegriffen in Ausführung von Einzelheiten der Sendung, nämlich der Übertragung der Macht über die unheiligen Geister, der Mahnung zu vorbildlichem Leben (in Losgelöstheit vom Äußerlich-Irdischen) und (Mk 6, 12. 13) der Durchführung im Wirken als Herolde der inneren Umkehr, des „Gesinnungswandels", der Metanoia. Der Anhang Mk 6, 14—29 bedeutet durchaus kein Abgleiten von diesem Hauptgedanken, sondern enthüllt sich bei näherem Zusehen überraschend als wirkungsvolle Bestätigung und Vertiefung; denn er schließt endgültig das Leben und Wirken des ersten Sendboten der Heilsverheißung ab, mit dem diese letztere ihren Anfang genommen hatte, Johannes des Täufers. Auch er war nach dem Zeugnis der Propheten ausdrücklich dazu bestimmt gewesen, daß Gott ihn „sende", allerdings wie eine Stimme eines Einsamen, der in der Wüste ruft (Mk 1, 2), als „Herold der inneren Umkehr" (Mk 1, 4). Sein Ende ist zugleich bedeutungsvoll für das, was der Heiland selbst und seine Sendboten zu erwarten haben. (Auf die besonderen, streng symmetrisch angeordneten Verknüpfungen im Aufbau des Ganzen wird noch zurückzukommen sein!)

Was zwischen den gedanklichen Klammern liegt, also die Hauptmasse dieses Teiles, entspricht durchaus dem gezeichneten Hauptgedanken: Sollen besonders „Schüler" (auch im Sinne der zeitgenössischen Rabbis) „um ihn sein", daß er später „sie sende" als Herolde der inneren Umkehr und Träger seiner übernatür-

lichen Kräfte, dann ist es ganz natürlich, daß diese gerade, die ihm nicht nachlaufen, um Wunder zu schauen, sondern den „Willen Gottes tun“, seine Familie sind in einem neuen Sinn (Mk 3,20f.; 3,31—35), daß sie mit den Geheimnissen des Gottesreiches besonders vertraut gemacht werden (Mk 4,1—34, besonders 4,10.11.34), daß sie mit der Besonderheit seiner übernatürlichen Kräfte bekannt gemacht werden (Mk 4,35—6,6). Noch widmet er sich ihnen freilich nicht ausschließlich, noch ist auch das gutmeinende Volk — soweit es nicht nur stürmisch drängt (Mk 3,20.21) oder nicht boshaft, wie die Schriftgelehrten, gegen die Machterweise Gottes selbst sich verschließt (Mk 3,22—30), sondern aufmerksam lauschend zu Füßen Jesus' sitzt — in seine Familie im neuen Sinn einbegriffen (Mk 3,34; 4,10) und wird über das Gottesreich mitbelehrt, wenn auch in Gleichnissen, „wie sie es zu hören vermochten“ (Mk 4,33), während den Jüngern das Einzelne nachträglich erklärt wird (Mk 4,34).

Demgegenüber zeigt der III. Hauptteil (Mk 6,30—8,26) deutlich, wie sich ein Riß auftut zwischen Jesus und seinem Volk. Selbst die Jünger, wieviel mehr die große Masse, ganz abzusehen von den böswilligen Feinden, zeigen sich schwerfällig und unzugänglich für das Tiefste in der Absicht des Heilands, das Innere des Menschen zu suchen, um es zu wandeln, um so den inneren Menschen mit Gott zu verbinden, und dafür nur seine übernatürlichen Kräfte einzusetzen. So weicht er zurück, entzieht sich mehr und mehr dem eigenen Volk, bei dem er auch nicht mehr genügend starken Glauben findet (z. B. Mk 8,22—26).

Auch hier begegnet uns wieder die eigentümliche Art der Verknüpfung, daß der Evangelist mit dem, dieses einzige Mal gebrauchten, Ausdruck *ἀπόστολοι* zu Beginn des III. Hauptteils (Mk 6,30) den Hauptgedanken von II. zusammenfassend aufgreift. Der Hauptinhalt von III. selbst ist deutlich dahin gekennzeichnet, daß es um das innere Verstehen und Nichtverstehen geht und, besonders in der 2. Hälfte dieses Teils, um das absichtliche Sichverbergen Jesu. Eine Liste der in Frage kommenden Ausdrücke mag das veranschaulichen:

συνίημι = Mk 6,52; 7,14; 8,17; 8,21, also gleich viermal, während das Wort sonst bei Mk, abgesehen von einem Isaiaszitat (Js 6,10 in Mk 4,12) und von der mehr als zweifelhaften Lesart zu Mk 4,9, nie vorkommt.

ἀσύνετοι = Mk 7,18 gegen die Apostel gerichtet.

νοέω = Mk 7,18: *οὐ νοεῖτε ὅτι* . . . ;

πεπωρωμένη (καρδία) = Mk 6, 52; 8, 17; sonst nur noch einmal im I. Hauptteil (Mk 3, 5: πώρωσις τῆς καρδίας) (und im II. Hauptteil Mk 4, 12 etwas Ähnliches dem Sinn nach in dem Isaiaszitat: beide Stellen sollen wohl auch vorbereitend das, hier zu voller Entfaltung kommende, Problem andeuten).

καρδία als innere Gesinnung im Gegensatz zum äußeren Tun des Menschen = Mk 7, 6; 7, 19; 7, 21: kehrt zweimal im V. Hauptteil wieder (Mk 11, 23 und 12, 30), also in symmetrischer Anordnung zum III. Hauptteil hier, wovon später.

ἔσωθεν im nämlichen Sinn = Mk 7, 21; 7, 23.

ἀκούειν ebenso = Mk 7, 15. 16; 8, 18.

Das alles wirkt um so auffälliger, als es gerade mit äußeren Handlungen, insbesondere dem Essen, fortwährend in Zusammenhang gebracht und so diesen Äußerlichkeiten gegenübergestellt wird. Was sich an derlei Ausdrücken hier im III. Hauptteil zusammenfindet, steht gegenüber dem ganzen sonstigen Mk einzig da und entspricht darin genau den oben zusammengestellten Begriffen:

ἄρτος: Mk 6, 38; 6, 41 (2mal); 6, 52; 7, 2; 7, 5; 7, 27; 8, 4. 5. 6; 8, 14. — βρῶμα: Mk 7, 19.

Sie finden nicht Zeit zum Essen: Mk 6, 31.

Das Essen bei der 1. Brotvermehrung: Mk 6, 36. 37 (2mal); 6, 42; 6, 44.

Waschungen vor dem Essen: Mk 7, 2 ff.

Brosamen, die vom Tische fallen: Mk 7, 27. 28.

Die 2. Brotvermehrung: Mk 8, 1 ff.

Die Jünger vergessen, Brote mit sich zu nehmen: Mk 8, 14.

ἔξωθεν: Mk 7, 15. 18.

Wer sich mit der Annahme, daß dieses alles nur zufällig sein sollte, nicht abfinden kann, dem drängt sich wohl hier der Gedanke auf, daß in der inhaltlichen Zuordnung der Hauptteile zueinander, d. h. eben im gedanklichen Aufbau des Ganzen manches unausgesprochen niedergelegt ist und angedeutet sein sollte, was anderwärts als Gedankengut Jesu auch formell ausgesprochen ist, also hier im III. Hauptteil etwa das Heilandswort bei Jo 4, 32. 34: „ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht versteht." — „Meine Speise ist, daß ich tue den Willen dessen, der mich sandte, und daß ich sein Werk vollende", oder das Wort bei Mt 6, 2 und 6, 16, welches warnt etwas zu

tun, „um von den Menschen gerühmt zu werden“, „um den Menschen zu erscheinen“. Wir werden sehen, daß die Entfaltung des Gedankengehaltes der folgenden Hauptteile jedenfalls in dieser Richtung liegt.

Ein Riß tut sich also in diesem III. Hauptteil deutlich auf in der tatsächlichen Stellungnahme der verschiedenen Gruppen zu Jesus, gegenüber seiner Forderung, daß man anders sein müsse als „dieses Geschlecht“ (Mk 8, 12), und zwar stößt er damit auf Widerstand von allen Seiten. Als sein Geist erscheint das „Mich erbarmt des Volkes“ (Mk 8, 2 cf. 6, 34): er sucht nicht sich, sondern das Wohl der Anderen, sein Ziel ist, wie in den vorhergehenden Teilen gezeigt wurde, das Innere des Menschen, die Seele, und zuletzt Gott, der Umgang mit Gott (Mk 6, 46) und der Wille Gottes (Mk 7, 8. 9. 13); als Mittel zeigt er übernatürliche Kräfte und das Vertrauen in der Seele, dringt also durch das Äußere zum Inneren, schätzt das Innere und wertet insbesondere die äußeren Handlungen nach der Gesinnung, die dem Sinn der Handlung gerecht wird (Mk 7, 1—23), drängt darum geradezu weg vom Äußeren (Mk 6, 31. 45; 8, 9. 10).

Demgegenüber ist der Geist seiner Gegner das Nörgeln und Anstoßsuchen bei den Anderen (Mk 7, 2 und 5); dabei suchen sie sich selbst (Mk 7, 9. 13: „eure Überlieferungen“), versteifen sich auf Äußerlichkeiten (Mk 7, 1—23) und verlangen nach Äußerlichkeiten (Mk 8, 11), so daß der Heiland darüber „aufstöhnt in seinem Geiste“ (Mk 8, 12).

Dazwischen das Volk und selbst die Jünger: Das Volk haltlos, ohne Führer (Mk 6, 34), dem Wunder nachlaufend, welches Brot gibt, eine erbarmenswerte Masse; die Jünger auch immer wieder am Äußeren haftend, das Äußere bewundernd (Mk 6, 30: das 2malige „wieviel sie gewirkt und wieviel sie gelehrt hatten“ ist offenbar mit besonderem Nachdruck hervorgehoben!), ohne sich der eigentlichen Bedeutung der übernatürlichen Kräfte, die sie selbst soeben noch betätigt hatten, und der Hauptsache, um die es geht, bewußt zu werden, obwohl ihr Meister sie geradezu darauf stößt (Mk 6, 37: „gebt ihr ihnen zu essen“, 6, 45 u. 51; 8, 3 ff.; 8, 17). — Bei Heiden aber findet Jesus eine demütig-dankbare Einschätzung seiner Wundermacht und Wohltaten, die er bewundernd anerkennt (Mk 7, 28. 29).

Wir könnten also als Grundgedanken dieses III. Hauptteiles bezeichnen: Widerstand und Unverständnis gegenüber seinem Wirken und Lehren, das aufs Innere hinweist. Darum beginnt der Hauptteil mit einer Weisung an die Apostel, sich nach der Rückkehr von Wundern

und Lehren vor dem Drängen der Volksmassen in die Einsamkeit zurückzuziehen, und schließt mit einer Weisung außerhalb des Dorfes für den von Blindheit Geheilten, sich nicht zu zeigen (Mk 6, 30. 31—8, 26). Das entspricht durchaus dem Inhalt dessen, was dazwischen liegt: Stellungnahme der vom Äußerlichen Befangenen gegenüber dem Künder der Innerlichkeit.

Das Prooemium (Mk 8, 27—9, 1) des IV. Hauptteils (Mk 8, 27—38; 9, 1—50; 10, 1—32[a]) haben wir schon des näheren betrachtet und in seiner Beziehung zu dem des I. und zu dem des VII. Hauptteils erkannt. Schon daraus ergab sich, daß der IV. Hauptteil eine besondere Stellung im Ganzen einnimmt. Richten wir unseren Blick nun auf das Gemeinsame dieses Teiles, so bestätigt sich diese Stellung auch da allsogleich in der Besonderheit der Begriffe, welche das Eigengut von IV. ausmachen.

Gleich die ersten Sätze des Prooemiums greifen zwar den Hauptinhalt des III. Hauptteils wieder zusammenfassend auf, führen diese Gedanken aber sofort weiter bis ins Zentrum der Heilsverheißung: Der Heiland selbst stellt die Frage nach dem, worum eigentlich alles geht. Die Antwort darauf stellt das Nichtbegreifen „der Menschen" in diesem Hauptpunkt heraus (Mk 8, 27—29: „Wer bin ich nach der Meinung der Menschen?"). Aber auch das, allgemein und formell genommen, richtige Bekenntnis der Jünger, von Petrus ausgesprochen, genügt dem Heiland nicht, so erfreulich und wertvoll es sein mag; denn die Christoswürde und -macht ist in der Erwartung des Volkes mit unerwünschten und unrichtigen Äußerlichkeiten verbunden. Er untersagt darum nicht nur die Verbreitung des so formulierten Bekenntnisses, sondern er enthüllt auch sofort unerbittlich sich selbst, den sie soeben als Christos bekannt haben, als „den Sohn des Menschen" (mit einem Ausdruck, der bezeichnenderweise in diesem Hauptteil am häufigsten vorkommt: 5mal), macht auch für die Jünger das Nichtbegreifen sozusagen zum Unbegreiflichen, indem er als gewußtes und gewolltes Ziel seines Werkes hinstellt: Leiden, Verachtung, Tod und Auferstehung. Hier versagen denn auch die Jünger vollständig. Aber unerbittlich reißt Jesus den Riß weiter auf und trennt mit scharfem Schnitt alles Kranke und Falsche und Faule vom Echten, Gesunden und Lebendigen: War früher schon ausgesprochen, daß man anders sein müsse als „dieses Geschlecht" (Mk 8, 12), das seinen Geist nicht begreifen wollte und konnte, so wird jetzt das Unbegriffene und für Menschen Unbegreifliche als das einzig Richtige, als „Gedanken Gottes" bezeichnet, das zum Denken „der Menschen" in

unlösbarem Gegensatz steht (Mk 8, 33). Dieses Unbegreifliche, ganz offen als „Verzicht auf sich" („Sichselbstverleugnen") und als Schmach, gleich einer Verurteilung zum Kreuz, bezeichnet (Mk 8, 34), wird doch als das „Heil" und die Rettung, ja als das Leben hingestellt, das man wählen muß, weil es dafür keinen Ersatz gibt (Mk 8, 35 ff.). Das und nur das ist Jüngerschaft in seiner Schule, das ist die „Heilsverheißung" (Euangelion). Davor zurückschrecken um der „Menschen" willen, die das nicht wollen noch begreifen, ist Ehebruch am Gottesbund, bedeutet Zugehörigkeit zum „sündhaften Geschlecht", führt am Ende zum Ausschluß aus der Herrlichkeit Gottes, des Vaters, und seiner Engel, so wie umgekehrt der Anschluß an „den Menschensohn" und die Übernahme des Unbegreiflichen zu Ehre und Herrlichkeit führt, selbst schon auf Erden (Mk 8, 34—38; 9, 1).

Dieser in wahrhaft lapidaren Zügen hingestellte Inhalt des Prooemiums ist auch, nur noch des weiteren entfaltet, die große Idee des ganzen IV. Hauptteils; er ist sogar, wie wir sehen werden, eine Art Programm für alle folgenden Hauptteile, das nun Zug um Zug vertieft und schließlich zur Verwirklichung geführt wird. Man kann allerdings auch sagen, daß von hier aus eine Entwicklung, die bislang schon vom I. und II. Hauptteil her vorhanden war, erst deutlich sichtbar wird: War im I. Teil das übersinnliche Ziel, im II. Teil die Übernatürlichkeit der Kräfte und Mittel das gewesen, was jene im III. Hauptteil zutage tretende Verständnislosigkeit veranlaßte, so wird hier im IV. Hauptteil erst deutlich, was denn vom Innern des Menschen her eigentlich die Schwierigkeit ausmacht; es fehlt das ganz übernatürliche „Denken nach Gottes Gedanken", welches nötig wäre, um das natürlich Unbegreifliche zu begreifen.

Bei dieser zentralen Stellung des IV. Hauptteils werden wir uns nicht wundern, wenn wir nun hier den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in einzigartiger Weise gehäuft finden: Mk 9, 1; 9, 47; 10, 14; 10, 15; 10, 23. 24. 25, also 7mal gegenüber 1mal im I., 3mal im II., 1mal im V., 1mal im VI. und 1mal im VII. Hauptteil. — Als grundlegende Forderung dieses „Gottesreiches" an die Menschen wird genannt Verzicht auf das Denken und die Wertungen der „Menschen", der *γενεὰ ἄπιστος*, um ganz aufzugehen im Denken Gottes und damit im Vertrauen auf Gottes Können: Mk 8, 33; 9, 19; 9, 23; 10, 27. Gottes Stimme selbst bestätigt das Unbegreifliche in Absicht und Lehre Jesu als seine Absicht und verweist auf Jesu Wort als das des „geliebten Sohnes" Gottes (Mk 9, 7). Als letzter Inhalt dieses Verzichtes auf Denken und Werten der Menschen stellt sich dann in allem folgenden der Ver-

zicht auf sich selbst dar. Weist schon der Schlußsatz nach der Heilung des besessenen Knaben (Mk 9, 14—29) darauf hin, so erst recht alle anschließenden Perikopen (Mk 9, 30—50; 10, 1—31).

Auch hier in IV. zeigt wieder gedankliche Verklammerung die Abgrenzung gegen die anderen Hauptteile: So wie im Prooemium schon der entscheidende, hier erstmals offen ausgesprochene Grundsatz des „Gottesreiches" (vom Leiden und Sterben, um zum Leben und Heil zu führen, vom Verworfenwerden und Verborgensein, um verherrlicht zu werden), als ein geradezu bestürzender bezeichnet wird (Mk 8, 32), so am Schluß des ganzen Hauptteils als umstürzender: „Es werden aber viele erste letzte und die letzten erste sein" (Mk 10, 31). Dazu kommt noch, daß Petrus am Anfang wie am Ende des Hauptteils (Mk 8, 32—10, 28) gleichsam als der Sprecher jene Gesinnung der Apostel ausdrückt, die wir am besten mit Bestürzung und Fassungslosigkeit bezeichnen. — Für diese beiden gedanklichen Verklammerungen gilt der Anfang des Prooemiums als Anfang des ganzen Hauptteils. Es besteht aber außerdem auch noch eine Verklammerung vom Anfang des Hauptteils ausschließlich des Prooemiums gerechnet, indem hier (Mk 9, 2—7) wie am Schluß Mk 10, 29. 30) Lohn und schließliche Verherrlichung als Frucht dieses Denkens und Wertens mit Gott bezeichnet werden.

Nach allem ist dieser IV. Hauptteil wirklich das Zentrum des ganzen Markusevangeliums, wenn auch noch nicht sein Höhepunkt.

Der V. Hauptteil (Mk 10, 32b—52; 11, 1—33; 12, 1—40) wird wiederum eingeleitet durch eine Zusammenfassung des im IV. Hauptteil Dargelegten: In Schmach und Tod hinein geht Jesus mutig den furchtsamen Jüngern vorauf, mit Wissen und Willen. Dann aber wird das Unbegreifliche noch gesteigert: Gerade im Verzicht auf eigene Ehre vor den Menschen gewinnt man, gerade im Gedrücktwerden und Kleinwerden nach den Augen der Menschen siegt man. Das wird am Beispiel des Heilandes selbst wie seiner Feinde gezeigt. Darum ist dieser ganze V. Teil ein fortwährendes Siegen und Triumphieren Jesus', des Selbstlosen, des „Menschensohns", der gekommen ist, aller Menschen Diener zu sein und selbst sein Leben für die Menschheit zu lassen (Mk 10, 45), und zwar ist es eine Verherrlichung auch nach außen, obwohl er das für sich gar nicht suchte, ein Sieg vor allem über die Feinde, die sich selbst suchten:

Die Anerkennung als Davidssohn und Meister durch den Blinden von Jericho (Mk 10, 46—52),

der triumphierende Einzug in Jerusalem als der Hochgepriesene, mit dem die Herrschaft des Vaters David kommt, (Mk 11, 1—11),

die sieghafte Reinigung des Tempels samt dem Warnungszeichen an das ungläubige Israel im Verdorren des Baumes auf sein (symbolisches) Fluchwort hin (Mk 11, 12—26),

die Siege über seine listenreichen Feinde (Mk 11, 27—33 und 12, 1—40).

Es läßt sich auch leicht erkennen, daß dieser V. Hauptteil ganz das Gegenstück zum III. ist, der ihm in der Symmetrie des Aufbaues, wenn IV. als Mittelstück gilt, ja entspricht: Dort ist das Verhältnis zum Heiland von allen Seiten ein unerfreuliches, Umfeindung und Mißverständnis von Gegnern und Freunden; hier ist das Verhältnis von allen Seiten ein erfreuliches, freiwillige und unfreiwillige Anerkennung Jesu von Freunden und Feinden her. Zwischen den äußersten Gegenspielern, Jüngern und geschworenen Feinden, in beiden Hauptteilen die große Masse, die sich ebenso unempfänglich zeigt gegen das Tiefste, was der Heiland will, in der Hinnahme seiner Wunder wie in der Hinnahme seines vorübergehenden Triumphes.

Anfang und Ende des V. Hauptteils sind bezeichnet durch die Ankündigung einer Gegnerschaft bis zum Tod durch den Heiland (Mk 10, 32—34: Anfang) und die Warnung vor dem Geist der Gegner unter Drohung mit dem Gericht (Mk 12, 38—40: Ende); oder, nach der anderen Seite betrachtet, wie es noch mehr dem Gesamtgehalt des V. Hauptteils entspricht: Der Teil beginnt mit der Ankündigung der Selbstentäußerung bis zum Ende, welches Leiden, Vernichtung durch die Feinde, aber auch Auferstehung und Triumph umschließt, — und schließt mit der Warnung vor der Selbstsucht des gegnerischen Geistes, welche endet im Gericht!

Es folgt der VI. Hauptteil. Die schöne Szene (des Scherfleins der Witwe) Mk 12, 41—44 erscheint uns unter Beachtung der, bislang stets zu Beginn eines neuen Hauptteils festgestellten, Tatsache der zusammenfassenden Verknüpfung in ganz neuem Licht; der Grundgedanke des vorhergehenden V. Teils wird nämlich scharf beleuchtet und klar zusammengefaßt: So viele und so reiche, darum in den Augen der Menschen hochgestellte, Menschen und ihre Gaben sind nichts, dagegen bedeutet Großes und Alles, nach dem „Denken Gottes“, das der Heiland vertritt, die eine und einzige unter so vielen, die arme und gering

geachtete Witwe[1]. Ihre, nichtig scheinende, Gabe ist höchster Wert und höchste Ehre vor Gott, weil sie eines hat, die selbstlose Liebe, weil sie eines gab: ὅλον τὸν βίον (Mk 12, 44). Dieser Ausdruck wird so erst in seiner Vieldeutigkeit klar. — Zugleich führt uns dieses Wort, vorwärts weisend zum beginnenden, neuen Hauptteil, wiederum tiefer in die Unbegreiflichkeit dessen, was Gott in seinem „Denken", was Er insbesondere im Heilswerk will: Der größte Wert, — das ist der Inhalt dieses Hauptteils, — Wert vor Gott und die vollendete Selbstlosigkeit ist erst da, wo man sich loslöst bis zum letzten und vom Letzten, was man hat. Das lehrt der Heiland seine Jünger (Mk 13), das übt er hier selbst (Mk 14, 1—52) bis zu dem Punkt, da er ganz allein steht inmitten seiner Feinde und nur noch eins zu geben hat, sein eigenes Leben, und das ist der Inhalt des VI. Hauptteils (Mk 12, 41—44; 13, 1—37 und 14, 1—52). Seine Jünger lehrt es Jesus in der sehr eindringlichen Anleitung für die Zukunft, sich durch keine Scheingröße, Macht oder Ohnmacht, Wohlsein oder Übel, Ehre oder Schmach blenden (Mk 13, 2. 5. 23. 33: βλέπω) oder schrecken (Mk 13, 7) zu lassen, sondern stets wachsam den Blick auf das Ewige, Jenseitige (Mk 13, 13. 26), seine endgültigen Werte, seine Macht, seinen Lohn, seine Verherrlichung zu richten und ausharrend bereit zu sein, damit sie dem zurückkehrenden Herrn alles zurückstellen können, wie er es anvertraut hat (Mk 13, 33—37), sich durch nichts fesseln zu lassen, sondern unabhängig und wachsam zu sein und durch Gebet das Vermögen dazu zu erwerben (Mk 13, 33). Er selbst gibt darin das Beispiel, indem er freiwillig, alles vorauswissend, der geradezu tragischen Vereinsamung und Verlassenheit entgegengeht (Mk 14, 1—52).

Sehr passend ist dieser Hauptteil in gedanklicher Klammer zusammengeschlossen durch die Szenen am Anfang und Ende, am Anfang, wo eine Arme steht gegen die vielen Reichen, äußerer Habe und äußeren Ansehens bar doch ihr ganzes Lebensgut hingibt (Mk 12, 41. 42: „viele Reiche" — „eine (einzige) Witwe" und Mk 12, 44: „aus dem Überfluß" — „alles, was sie hatte"), am Ende, wo Jesus allein steht unter den vielen Feinden, enblößt von allem, allein gelassen selbst von seinen Jüngern, wie ein „Räuber" entehrt in den Händen derer, denen er sein Leben selbst lassen soll und will (Mk 14, 49. 50).

Der VII. Hauptteil (Mk 14, 53—72; 15, 1—47; 16, 1—8)

---

[1] Vom rein Grammatischen her hat schon Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, I. Teil, 1894[8], S. 244 (zu § 26, 5 b) die feine Bemerkung gemacht: „In Mk 12, 42 kann μία χήρα πτωχή durch den Gegensatz zu πολλοὶ πλούσιοι veranlaßt sein."

führt dann ganz natürlich die Paradoxie des „göttlichen Denkens" bis zur letzten Höhe der Spannung in der, scheinbar alles Saatgut der „Heilsverkündigung" vernichtenden, Erfüllung der gegnerischen Pläne, aber gerade damit auch zur Lösung der Spannung und zur Rechtfertigung des „göttlichen Denkens" in der beginnenden Verherrlichung des Christos; selbst diese freilich muß sich menschlicher Art wie etwas Erschreckendes aufdrängen (Mk 16, 8).

Das Prooemium haben wir schon in seinen Beziehungen zu den anderen Teilen und Prooemien untersucht. Es faßt nochmals den Hauptgedanken des vorhergegehenden Hauptteils zusammen: Jesus vollständig verlassen und vom eigenen Volk verworfen. So wird er denn als Opferlamm zur Schlachtbank geführt und doch — zum Triumph. Die gedankliche Klammer grenzt auch hier den Hauptteil deutlich ab: Er beginnt mit dem Urteil der Menschen (Mk 14, 53) und endet mit dem Urteil Gottes über Jesus (Mk 16, 6); dem gefangenen Jesus folgt Petrus von weitem (Mk 14, 54), um ihn dann vor Frauen zu verleugnen (Mk 14, 66. 69), — der verherrlichte Jesus geht dem Petrus voraus und läßt sich ihm durch Frauen bezeugen (Mk 16, 7).

So hätte sich denn für alle die 7 Hauptteile, die wir durch das Vorkommen des Namens Jesus am Anfang einer Perikope abgegrenzt vermuteten, tatsächlich ein abgeschlossener Hauptgedanke ergeben, und zwar so, daß schon bei Betrachtung des Inhalts allein (d. h. also von allem Formellen vorläufig abgesehen) eine entschieden forschreitende Gesamtlinie im Aufbau des Evangeliums sichtbar wird. Es fragt sich nun, ob auf Grund der oben aufgestellten objektiven Merkmale auch für die weitere Gliederung der Teile Anhaltspunkte zu gewinnen sind. Eine solche könnte gegebenenfalls das bislang Herausgearbeitete bestätigen und vertiefen.

b) Die Unterabschnitte.

Für den I. Hauptteil ist eine Untereinteilung schon angedeutet worden, indem wir fanden, man könne den Gesamtinhalt desselben zusammenfassen: Wer ist Jesus von Nazareth, und was ist es um ihn? Dem aufmerksamen Leser drängt sich ja leicht die Beobachtung auf, daß der Abschnitt bis Mk 1, 39 ein geschlossenes Bild für sich ist, welches uns das erste Auftreten Jesu gleichsam in der Einheit des Ortes und der Zeit vorführt und uns so einen ersten Blick tun läßt auf die Persönlichkeit des Jesus von Nazareth. Aber bei näherem Zusehen läßt sich auch ebensowenig verkennen, daß im folgenden bis zum Ende des I. Hauptteils (also

Mk 1, 40 bis 3, 6) das vorher mehr allgemein gezeichnete Bild nun in ganz bestimmten Zügen schärfer ausgezogen wird, in Zügen, die Aufsehen, Befremden, selbst Widerstand erregen und den allgemein Umdrängten doch wieder zum Einsamen machen: Dieser Jesus von Nazareth, der selbst auftritt, wie einer, „der Macht hat" (Mk 1, 22), und von der erschrockenen Welt des Bösen als „der Heilige Gottes" (Mk 1, 24) bezeichnet wird, der gottbestätigte Künder des „Gottesreiches" (Mk 1, 11. 15), entspricht doch nicht dem, was man gerade an Anspruch äußeren Glanzes, äußerer Ehre und Macht erwartete; er ordnet sich der bestehenden geistlichen Obrigkeit wie selbstverständlich unter und verbietet Propaganda für ihn (Mk 1, 40—45), beansprucht dafür eine Gewalt über das Innere des Menschen, die doch Gott allein gegeben scheint (Mk 2, 1—12), gibt sich mit den verachteten Zöllnern und Sündern ab (Mk 2, 13—17), setzt sich über die Gebräuche und Überlieferungen der Pharisäer hinweg (Mk 2, 18—22), stellt die Sorge um den Menschen kühn in den Mittelpunkt der Heilsgeschichte und Bundesgesetzgebung Gottes (Mk 2, 23—28) und leitet daraus auch für sein Heilswirken das Recht ab, selbst die Sabbatbestimmungen vor dieser Sorge um den Menschen zurücktreten zu lassen, ja macht diesen Grundsatz bewußt zum Gegenstand des Streites mit den Pharisäern, aber auch zum Gegenstand eines eigenen Wunders (Mk 3, 1—6) [2]. — Dieser 2. Abschnitt des I. Hauptteils *engt* also das Interesse an dem allgemein gezeichneten Bild der machtvollen Persönlichkeit Jesus (1. Abschnitt) nunmehr *ein auf das Unerwartete* in seinem Auftreten, und dieses Unerwartete ist zunächst das *Ziel*, das er sich als Künder des Gottesreiches gesetzt hat: Nicht Ehre und nicht Machterweis äußerer Art, sondern *der Mensch selbst* und das „Erbarmen" mit ihm (Mk 1, 41), *das Innere* des Menschen, *das Hilfsbedürftige* an ihm; darum sieht er selbst in seinem Werk, in der Heilsveranstaltung für diese hilfsbedürftige Menschheit *etwas Neues*, sogar etwas *wesentlich* und *unvermischbar* Neues (Mk 2, 21. 22), für das er sogar den Kampf auf Leben und Tod mit den Gegnern aufzunehmen bereit ist. *Sentenzen*artig wird dieses *Unerwartete* und Besondere an seiner, so gewaltig auftretenden, Persönlichkeit, dieses *neue Ziel*, am Ende *jeder* Perikope dieses 2. Abschnitts gleichsam eingeprägt (Mk 2, 12. 17.

---

[2] Über *Bornhäusers* interessante Auffassung, welche die beiden letzten Perikopen zu einem *juridisch* einheitlichen Fall zusammenfassen möchte, s. *Neue kirchliche Zeitschrift* XXXIII (1922) 323—334: „Zur Perikope vom Bruch des Sabbats (Mt 12 1 ff.; Mk 2, 23—3, 6; Lk 6, 1 ff.)"!

22. 27. 28). — Noch ein anderes ist an diesem 2. Abschnitt zu beobachten: Fanden wir bei der Betrachtung des Gesamtinhaltes eines Hauptteils eine Art Zusammenschließung desselben vom Anfang und vom Ende her durch parallele oder gegensätzliche Gedankenprägung, so scheint es, daß wir die Anwendung desselben Prinzips literarischer Architektonik auch bei der Untereinteilung feststellen können. So nimmt der Schlußsatz des 1. Abschnittes (Mk 1,39) genau das wieder auf, was Mk 1,14.15 einführend gesagt war (einführend d. h. ausschließlich des Prooemiums!). Und für den Anfang und Schluß des 2. Abschnitts ist wohl weniger die gleiche Äußerlichkeit des „Handausstreckens" (Mk 1,41—3,5) beachtenswert, als die analoge Betonung des Verhältnisses zum Gesetz: Mk 1,44 = Gehorsam gegen das Gesetz — Mk 3,4 = freilich Gehorsam auch gegen Gottes Absicht beim Gesetz. Die eben erörterte Art, den 2. Abschnitt zum 1. in Beziehung zu setzen, erst den allgemeinen Inhalt des Sondergedankens eines Hauptteils, dann eine bemerkenswerte, ja unerwartete Besonderheit daran zu bringen, also nicht eine logisch-adäquate Einteilung, sondern eine psychologisch-fortschreitende Entwicklung zu bieten, wird übrigens, wie wir alsbald sehen können, in den folgenden Hauptteilen bis zum IV., also bis zum Mittelstück, wiederkehren.

So gleich im II. Hauptteil. Als Hauptinhalt hatten wir erkannt: Absonderung bestimmter Jünger oder „Schüler", „daß er sie sende, Herolde zu sein und die Macht zu haben, die Teufel auszutreiben" (Mk 3,14.15), dementsprechend daß sie — neben all' seiner Arbeit am Volk — in besonderer Weise „um ihn seien", und daß sie in besonderer Betreuung — neben der allgemeinen Predigt vor dem Volk — eingeführt würden in die Geheimnisse des Gottesreiches.

Das wird nun wieder so durchgeführt, daß im 1. Abschnitt im allgemeinen dieses Um-ihn-sein bei aller Sorge um das Volk und diese besondere Belehrung neben der Predigt für alle geschildert wird, während die 2. Abteilung eine bemerkenswerte Besonderheit in Umgang und Belehrung zeigt, nämlich den stets erneuten, für ihre spätere Wirksamkeit und Predigt so wichtigen Hinweis auf die übernatürlichen Kräfte und Mittel des Gottesreiches: Er selbst wirkt, und auch sie sollen wirken durch Gotteskräfte, die über dem Irdisch-Natürlichen liegen (objektives Mittel), und dem muß in der Seele der Menschen, für die er wirkt, und für die sie wirken sollen, entsprechen ein Vertrauen, das über die natürlichen Möglichkeiten hinausreicht, übernatürliches Vertrauen auf Gott und seine Macht (subjektives Mittel).

Der 1. Abschnitt umfaßt Mk 3,7 bis 4,34, die 2. Abteilung Mk 4,35 bis 6,29. Und wiederum finden wir die 1. Abteilung umschlossen von den parallelen Gedanken: Jesus zieht sich mit seinen Jüngern zurück, und ein Schifflein der Jünger soll ihm dauernd zur Verfügung stehen (Mk 3,7.9 = am Anfang), und — nach der Predigt für das Volk zieht sich der Heiland mit seinen Jüngern zurück und steht ihnen eigens zur Verfügung zur tieferen Einführung (Mk 4,34=am Ende).

Der 2. Abschnitt beginnt mit einem eigenen Erweis der, über alles Natürliche hinausgehenden, Macht Jesus' zur Stärkung und mit der ausdrücklichen Forderung des Vertrauens (Mk 4,35—40) und schließt mit der Übertragung seiner übernatürlichen Macht an die Jünger und mit der Forderung, allem Vertrauen auf irdische Mittel zu entsagen (Mk 6,7—13). Daß die Perikope Mk 6,14—29 (Tod des Täufers) als Anhang zu gelten hat, aber doch den tieferen Sinn dieses II. Hauptteiles beleuchtet und im Aufbau des Ganzen ihre Rolle spielt, ist oben schon gezeigt worden (in diesem Kapitel unter a) die Hauptteile). — Hingewiesen wurde auch schon auf das, was im einzelnen der Inhalt der 1. Abteilung des vorliegenden II. Hauptteils ausmacht. Es dürfte aber gut sein, die Einzelheiten noch einmal im Zusammenhalt mit der Einzeldurchführung des 2. Abschnitts vorzuführen.

Wie zeigt also zunächst der 1. Abschnitt „im allgemeinen" dieses „Um-ihn-sein" der Auserwählten, „bei aller Sorge um das Volk und diese besondere Belehrung neben der Predigt für alle"?

1. Jesus zieht sich zurück mit den Jüngern, ohne sich doch schon ganz dem Volk zu entziehen (Mk 3,7 f.), und läßt sich dauernd von den Jüngern ein Schifflein zur Verfügung stellen, damit es ihm vor dem allzugroßen Andrang des Volkes diene (Mk 3,9 ff.).

2. Er wählt 12 Jünger zu dem genannten besonderen Zweck aus (Mk 3,13—19).

3. Er erklärt — nach einem neuerdings erwähnten Fall besonders stürmischen Andrängens der Masse (Mk 3,20 f.) und nach einer scharfen Erklärung gegen die, den heiligen Geist lästernden, Schriftgelehrten (Mk 3,22—30) —, daß die um ihn Sitzenden d. h. die Schüler, die ihm als Meister folgen, und die, welche sich eifrig um sein Wort mühen, oder „wer immer den Willen Gottes tut" als seine Familie zu betrachten sind (Mk 3,31—35).

4. Er lehrt das Volk, indem er im Schifflein (wohl mit seinen Jüngern!) Platz nimmt, erklärt aber denen, die dann auch nach

der Versammlung der großen Masse „um ihn sind“ „mit den Zwölfen“ (Mk 4, 10 cf. 4, 34) den tieferen Sinn (Mk 4, 1—34). (Die weitere Erklärung S. 111 ff.).

Im 2. Abschnitt wird dann als Besonderheit in Umgang und Belehrung der Jünger hervorgehoben der stets erneute Hinweis auf die übernatürlichen Mittel des Gottesreiches, die übernatürlichen Gotteskräfte und das, über die natürlichen Kräfte hinausreichende, Vertrauen:

1. Er beweist den Jüngern (Mk 4, 35 cf. 4, 34) als Meister (Mk 4, 38) seine, über die Gewalten der Natur hinausreichende, Macht, der man vertrauen müsse (Mk 4, 35—41 cf. 4, 40).

2. Er beweist ihnen die Überlegenheit über die Welt der „unheiligen Geister“, die er als wirkliche Macht eigens sich bezeugen läßt (Mk 5, 1—20).

3. Er zeigt den Jüngern (Mk 5, 31) insbesondere, daß seine übernatürliche Macht von ihm ausgeht unter klarem Bewußtsein (Mk 5, 30), daß er sie aber dem Vertrauen zuwendet (Mk 5, 34): Die blutflüssige Frau.

4. Er zeigt, daß er sich auch der Macht über den Tod bewußt ist, verlangt aber wiederum Vertrauen (Mk 5, 36), läßt als Zeugen der Totenerweckung (Jairustochter) nur die 3 Jünger zu, welche später Zeugen seiner freiwilligen Todesnot sein werden, sorgt für den Erweis wirklichen Lebens nach dem Wunder, verbietet aber eindringlich, von demselben zu reden (Mk 5,43), wohl aus Gründen, die der sofort folgende Abschnitt verrät.

5. Er zeigt vor den Jüngern (Mk 6, 1), daß bei mangelndem Vertrauen diese Gotteskräfte nicht zur Verfügung stehen, und daß darum eine natürlich-äußere Zugehörigkeit zu ihm keinen Anspruch darauf hat (Mk 6, 1—6) [3].

6. Er läßt die Zwölf tatsächlich dieselbe übernatürliche Macht ausüben unter der Bedingung, daß sie sich nicht von irdischen Mitteln abhängig machen (Mk 6, 7—13).

7. Er läßt sie bei dieser Gelegenheit ein Apostelschicksal erfahren (Mk 6, 14—29).

---

[3] Das erfährt eine Beleuchtung, die in die Tiefe der ideellen Zusammenhänge schauen läßt, in dem nach der Systematik des Aufbaus entsprechenden VI. Hauptteil: Im Grunde genommen ist übernatürliches Vertrauen, das die natürlichen Mittel preisgibt, sofern die übernatürlichen dies verlangen, ja tatsächlich ein rückhaltloses Sichausliefern an Gottes Willen; so steht denn Gott selbst einem solchen Vertrauen zur Verfügung, und Gottes Geist ist mit denen und spricht aus denen, die alle irdischen Bande von sich getan (Mk 13, 11). — Aber auch der Anhang zum II. Hauptteil selbst (Mk 6, 14—29) deutet wohl schon in die Richtung, daß übernatürliches Vertrauen, wie es Heilsgesandten ansteht, Verzicht auf das letzte Irdische bedeuten kann wie beim Täufer.

Wir konnten im I. und II. Hauptteil je zwei Unterabschnitte feststellen, von denen jedesmal der zweite eine *Zuspitzung auf das Besondere*, ja Unerwartete des Hauptgedankens bedeutete. Auch *im III. Hauptteil* haben wir von Mk 7, 24 ab das Besondere: Vor dem Widerstand und Unverständnis gegenüber seinem Wirken und Lehren, das ganz aufs Innere hinweist, *zieht sich der Heiland zurück*. Der 1. Abschnitt zeigt das Allgemeine jenes Widerstandes und Unverständnisses, und zwar in zwei, ziemlich gleich langen und *auch gleich anlautenden* Stücken *erst* das Verhalten der Jünger und des Volkes, dann das Verhalten der Pharisäer: *Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν* (Mk 6, 30) — *Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων* (Mk 7, 1). Das *Unverständnis der Jünger* wird ausdrücklich festgestellt (Mk 6, 52), doch kommt ihnen der Heiland durch immer neue Wunder entgegen (erste Brotvermehrung, Wandel auf dem Meer: Mk 6, 34—52); das Volk strömt nur hinzu, um seine Kranken der Wunderkraft teilhaftig zu machen (Mk 6, 53—56). Die *Feindschaft der Gegner* wird in ihrem tiefsten Grund bloßgestellt als Menschenwille gegen Gotteswillen und scharf getadelt, auch die Verkehrtheit ihres Standpunktes und das, worauf es bei allem allein ankommt, die innere Gesinnung, vor Volk *und* Jüngern eigens behandelt (Mk 7, 1—23).

Auch dieser 1. Abschnitt ist durch gedankliche Klammerung in seiner Abgrenzung gesichert: er *beginnt* mit *äußerem guten Wirken*, von dem der Heiland die Jünger *wegzieht zur Einsamkeit* (Mk 6, 30 f.), und *schließt* mit der Feststellung, daß die *äußeren schlechten Werke hervorgehen aus dem Innern* eines Menschen (Mk 7, 23).

Zu Beginn des 2. Abschnitts sehen wir sofort das Besondere und Unerwartete gegenüber diesem Verhalten der anderen zu Jesus' Wirken und Lehren: Er entzieht sich nun — vorläufig — ganz dem Lehren und Wirken vor seinem Volk (Mk 7, 24: er geht in's Heidenland, kommt in ein Haus und will, „daß niemand es wisse"). Und wie der 2. Abschnitt begonnen, so schließt er auch — wiederum also gedankliche Klammer! — damit, daß er sich ganz der Anteilnahme seines Volkes entzieht (Mk 8, 23. 26); dabei ist noch etwas auffällig und zugleich beschämend für dieses sein Volk: Das still gewirkte Wunder zu Beginn des 2. Abschnitts zeigte das Vertrauen einer Heidin — das verborgen gewirkte Wunder am Schluß deutet in seinen Begleitumständen schon auf Mangel an Vertrauen beim eigenen Volk (Mk 7, 29—8, 24. 25).

Im einzelnen wird dieses Besondere und Unerwartete des 2. Abschnitts durch folgende Hinweise verdeutlicht:

Mk 7, 24 „und er wollte, daß niemand es wisse",
Mk 7, 33 „indem er ihn abseits nahm, weg vom Volke",
Mk 7, 36 „sie sollten es niemand sagen",
Mk 8, 9 „und er entließ sie",
Mk 8, 10 „und sofort stieg er mit seinen Jüngern in das Schiff",
Mk 8, 13 „und er ließ sie stehen, stieg wieder ein und ging weg",
Mk 8, 23 „er nahm ihn weg, vor's Dorf hinaus",
Mk 8, 26 „geh' auch nicht in's Dorf hinein!"

Dieses Nichtverstandenwerden und dieses unerwartete Zurückgehen des Mächtigen in Wort und Wundern in die Verborgenheit wird im IV. Hauptteil abgelöst von einem scheinbar noch Schlimmeren, von der offenen Erklärung, daß „Verzicht auf sich" und Schmach, dieses Unbegreifliche für Menschendenken, ganz dem Gottesdenken entspreche und Gottes Wille sei, freilich um so gerade und dadurch die Menschen zu Heil und Herrlichkeit zu führen. Den Hauptgedanken, daß es so ist, daß das für Menschen Unbegreifliche gerade Gottes Denken entspricht und zum Heil zielt, führt nun der 1. Abschnitt durch in zwei, breit und wuchtig dargebotenen, Ereignissen (ausschließlich des Prooemiums: Mk 9, 2—29): Was der, soeben als der Christos bekannte, Jesus den Jüngern geoffenbart hatte, das wird bestätigt in einer Erscheinung, die den Petrus noch mehr überwältigt, als ihn kurz vorher das Unbegreifliche überwältigt hatte (Mk 9, 5); die Stimme von oben selbst bezeugt, daß der „Menschensohn", als den sich der Heiland mit Bezug auf Leiden und Tod bezeichnet hatte, wirklich Gottessohn ist, den der Vater auch gerade so lieb hat (Mk 9, 7). Wenn er ihnen wiederholt angesichts ihrer Schwerfälligkeit im Verstehen gesagt, sie sollten wohl hören, jetzt wird es von oben zugerufen: „ihn höret!". Auch Johannes, der Täufer, der als Elias vorausgegangen war, mußte das Unbegreifliche an sich erfahren (Mk 9, 13). Am Ende wird dieses Unbegreifliche zur Verherrlichung führen; jetzt ist die Zeit, Leiden und Verachtetwerden zu erwarten, nicht von der Herrlichkeit zu reden (Mk 9, 9 und 12). — Das andere Ereignis, die Heilung des besessenen Knaben durch Jesus nach vergeblichen Bemühungen der Jünger, beleuchtet jenes Unbegreifliche in seiner Notwendigkeit für das Wirken des Heilsgesandten: Wer sich nicht in übernatürlichem Vertrauen (*γενεὰ ἄπιστος* Mk 9, 19) dem „Denken Gottes" überläßt, dem stehen auch nicht die übernatürlichen Kräfte des Gottesgeistes zur Verfügung, um des unheiligen Geistes Herr zu werden (Mk 9, 17. 18); nur im Umgang mit Gott und in Entsagung

(Mk 9, 29: v. Soden und Vogels nehmen das „Fasten“ wieder in den Text auf!) ist jenes übernatürliche Vertrauen, dem die Kraft Gottes, auch über die unheiligen Geister, gegeben ist (Mk 9, 28). Dem übernatürlichen Vertrauen ist alles möglich (Mk 9, 23 cf. 9, 19). So schließt der 1. Abschnitt mit der Verheißung übernatürlicher Macht für die Entsagung um Gottes willen (Mk 9, 29), wie er begonnen hatte mit der Enthüllung übernatürlicher Herrlichkeit für den Jesus, der Entsagung für sich vorausgesagt und von seinen Jüngern verlangt hatte (Mk 9, 2 f.).

War nun im 1. Abschnitt dargelegt, daß man sich dem Unbegreiflichen, dem „göttlichen Denken“ ergeben müsse, so zeigt der 2. Abschnitt (Mk 9, 30—10, 31) eingehend, was dieses Unbegreifliche, was Verzicht auf sich und „Nichtswertgeachtetsein“ (Mk 8, 31; 9, 12) vor den Menschen im einzelnen umfaßt, wobei deutlich eine Einführung für die, welche besondere Aufgaben im Gottesreich haben, für die Jünger (Mk 9, 30—50), unterschieden wird von den allgemeinen Belehrungen für Volk und Jünger (Mk 10, 1—31). Denn Mk 9, 30 f. heißt es: „Und von dort gingen sie weg und wanderten durch Galiläa, und er wollte nicht, daß es jemand wisse; denn er lehrte seine Jünger“, dagegen Mk 10, 1: „Und er stand auf und kam von dort ins judäische Gebiet und jenseits des Jordan; und wiederum zogen die Volksmassen zu ihm hin, und wiederum lehrte er sie, wie er gewohnt gewesen war“. Das ist doch wohl eine gewollte Gegenüberstellung. Tatsächlich stellt auch jene erste Unterweisung (Mk 9,30—50) eine Art Wertlehre dar bezüglich der Menschen und des Wirkens unter ihnen für das Reich Gottes: Das, was in diesem Gottesreich und in Gottes Denken gilt oder nicht gilt, wird den Jüngern eingeschärft, die im Gottesreich etwas Besonderes sein, die eine Vorzugsstellung einnehmen sollen, denen „die Geheimnisse des Gottesreiches“ anvertraut sind (vgl. Mk 4, 11). Nach erneutem Hinweis auf das große Lebensziel des Meisters selbst beginnt diese Belehrung der Jünger mit einer Szene des Unfriedens und schließt mit einer Mahnung zum Frieden (Mk 9, 33 ff.—9, 50), beginnt mit den Jüngern und schließt mit den Jüngern und enthält als Hauptstück die Auskunft des Meisters in bezug auf die wichtigsten Grundsätze über das Wirken im Gottesreich, Antwort auf die unausgesprochenen Fragen: Wie sollen sie sich untereinander und gegenseitig einschätzen? — wie die Außenstehenden, die zu wirken auch bereit sind? — wie das zu Leistende und Geleistete? Und so wird den Jüngern, die sich gestritten hatten, wer der angesehenere sein werde, klar gemacht, daß jener unter ihnen

am meisten gelten soll, der sich mehr zurückgestellt (ἔσχατος) und mehr in Dienst stellt (διάκονος) für das einzige Ziel, die Menschen — und wäre es auch der unbedeutendste wie das Kind! — die der Heiland sucht, die *der* sucht, welcher ihn gesandt hat (Mk 9, 35. 36. 37). So wird Außenstehenden gegenüber gezeigt, daß jede Arbeit ihnen willkommen sein soll, von wem immer sie auch geleistet worden sei, wenn es nur wirklich Arbeit *für* die Heilsverkündigung ist (Mk 9, 38—40). Bezüglich der Leistung und des Einsatzes für das Reich Gottes wird erklärt: Die kleinste Leistung, falls sie nur geschah um der großen Heilsaufgabe willen, ist vor Gott wertvoll; aber auch der größte Einsatz lohnt sich, da das Gottesreich und das „Leben", um die es geht, unersetzbar sind und diesen Einsatz fordern (Mk 9, 41—48). Die „Glut", welche die Jünger verzehren soll (cf. Lk 12, 49. 50), damit sie selbst nicht einmal die endgültige Glut verzehre, das „Salz", welches ihr Opfer für Gott heiligen soll (cf. Lv 2, 13), muß der Verzicht auf sich sein. Darin müssen sie Vorbild werden (cf. Mt 5, 13 ff.), weil ohne diesen Verzicht auf sich das Wichtigste fehlt. Er ist dann aber auch, wenn geübt, die Vorbedingung des Friedens untereinander (Mk 9, 48—50). — Die nun folgende allgemeine Belehrung für Volk *und* Jünger (Mk 10, 1—31 *beginnt* mit einer strengen Forderung und *schließt* mit einer großen Verheißung; denn auch hier geht es wieder um den Verzicht auf sich, aber um jenen Verzicht auf sich, der allgemein *bezüglich der eigenen Person* in der Nachfolge Jesus' gilt. In dieser Hinsicht verlangt er unerbittlich *sittliche Beherrschung* und *Selbstzucht* (Mk 10, 1—12), *Einfalt* wie ein Kind (Mk 10, 13—16) und *innerliches Freisein* von den Gütern, erklärt aber selbst, daß das natürlicherweise *nicht* möglich sei, sondern nur durch die *Kraft* Gottes (Mk 10, 17—27).

Der gesamte 2. Abschnitt ist übrigens auch durch gedankliche Klammerung herausgehoben; denn er *beginnt* mit der Lehre Jesus', daß er leiden, aber auch auferstehen werde (Mk 9, 31), und *schließt* mit der Lehre des Heilands, daß das Leben seiner Anhänger, bei aller Überfülle der Güter Gottes, doch derselben Art sein werde: Leiden und dann das ewige Leben (Mk 10, 28—30).

Der ganze IV. Hauptteil zeigt, entsprechend der Entwicklung des Gesamtevangeliums von Mk, ein starkes Übergewicht von Sorge und Belehrung Jesus' für seine Jünger, wenn auch das Volk nicht ganz ausgeschaltet wird. Besonders beachtenswert aber dürfte die Tatsache sein, daß gerade in diesem Hauptteil, der das Mittelstück des Mk-Evangelius ist, *wiederholt* wie sonst in keinem Hauptteil der Ausdruck ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι mit

Bezug auf den Heiland, den Christos erscheint (4mal: Mk 9,37. 38. 39. 41) zur Kennzeichnung dessen, was eigentlich den Jünger des Gottesreiches ausmacht. Sehen wir einmal von dem umstrittenen Markusschluß ab (16,17), so kommt dieser Ausdruck nur noch zweimal bei Mk vor, und zwar dicht beisammen im 1. Abschnitt des VI. Hauptteils (Mk 13,6 und 13), also gerade da, wo die, hier so scharf gestellte, Forderung des Verzichtes auf sich in einer Belehrung der Jünger noch verschärft und bis zum äußersten weitergeführt wird: Des Christos' wahrer Geist wird warnend einem verfälschten Christosgeist gegenübergestellt als Übung des Selbstverzichtes bis zum völligen Alleinstehen gegenüber allen und bis zur Loslösung von allem. Es legt sich der Gedanke nahe, hier werde sozusagen auch formell durch den Ausdruck „in meinem Namen", „im Namen des Christos'" angedeutet, daß das ganze Markusevangelium eben das Evangelium des Namens Jesus ist.

Der IV. Hauptteil hatte geschlossen mit der Versicherung, daß die Annahme der scheinbar unbegreiflichen Gottesgedanken, daß der Versicht auf sich und das Nichtsgewertetwerden vor den Menschen doch schon eine Fülle der Güter Gottes hier auf Erden und einst die ewige Verherrlichung zur Folge habe. Diesen Gedanken greift der V. Hauptteil auf und führt ihn durch. So beginnt er denn mit der dritten Erklärung des Heilandes, daß er sich der Verachtung der Menschen bis zur Vernichtung im schmachvollsten Tode überlassen, dann aber auferstehen werde (Mk 10,33. 34). Jesus geht voran, daß sie erstaunen, sie aber folgen voll Furcht (Mk 10,32): Der V. Hauptteil wird zeigen, daß der Mut Jesus ebenso berechtigt wie die Furcht der Jünger unberechtigt ist; denn der Verzicht auf sich (der — wie im IV. Hauptteil schon klar gezeigt wurde — die Nächstenliebe begründet und umschließt) führt gerade zu Gewinn, zu Erfolg, Heil und Verherrlichung. Das wird in zwei, deutlich getrennten, Abschnitten durchgeführt:

Der 1. Abschnitt (Mk 10,32—11,25) zeigt, daß Erfolg, Heil, Verherrlichung bei dem selbstlosen Christos sind, der „gekommen ist zu dienen und sein Leben für die vielen zu geben".

Der 2. Abschnitt (Mk 11,27—12,40) zeigt, daß Niederlage, Ohnmacht, Unehre die Feinde trifft, die nicht Gott suchen, sondern sich selbst in Herrschaft über den Nächsten.

Dementsprechend beginnt — nach der Anknüpfung an IV. durch Mk 10,32—34 — der 1. Abschnitt mit der Lehre, daß wie die Heiden ihre Ehre in Selbsterhebung und Erniedrigung des Nächsten suchen,

so der Menschensohn seine Größe in Selbstentäußerung und Erniedrigung und Liebesdienst für den Nächsten (Mk 10,35—45), und schließt mit der Lehre, daß

die Selbstsucht der Feinde Unfruchtbarkeit für den Nächsten und Untergang für sich bedeutet (Mk 11,13.20. 21),

die vollständige Hingabe an Gott im Vertrauen unter Voraussetzung der Nächstenliebe jeglichen Erfolges sicher sein darf (Mk 11,22ff. und 25).

Dazwischen liegen: Die Verherrlichung Jesus' als Davidsohn und Rabbi Israels in der Blindenheilung, wobei wiederum Vertrauen die Grundlage des Wunders ist (Mk 10, 46—52),

die Verherrlichung Jesus' als Prophet und als Kyrios über alles Eigentum, als Davidssohn und Bringer des „Königtums unseres Vaters David" (Mk 11,1—11),

die Verherrlichung Jesus' als Reiniger des Tempels des Allerhöchsten, als Lehrer des Volkes, unwiderstehlich in seinem Geist (Mk 11,12—18).

Der 2. Abschnitt (Mk 11,27—12,40) beginnt im Tempel mit der offen feindseligen Forderung aus echt pharisäisch-weltlichem Geist, dessen Böswilligkeit sie verraten, seine Vollmacht zu erweisen (Mk 11, 27. 28), und schließt im Tempel (Mk 12,35) mit der offenen Warnung vor diesen Feinden, vor ihrem Geist, welcher dem seinen entgegengesetzt ist (Mk 12,38), und mit der Drohung des Gerichtes (Mk 12,40), in dem seine Vollmacht sich einst vollenden wird.

Dazwischen liegen: Die Ohnmacht aller dieser Feinde gegenüber dem offen erhobenen Vorwurf, daß sie Rebellen seien gegen Gott selbst und seinen Sohn, eine Ohnmacht, die ausdrücklich am Schluß festgestellt wird (Mk 12,1—12),

die Niederlage der vereinigten Pharisäer und Herodianer, bei der ihnen entgegengehalten wird, sie sollten Gott geben, was Gottes ist, — offenbar auch ein Vorwurf! — und ausdrücklich gesagt wird, daß sie ihn bewundern, also seinen Sieg anerkennen (Mk 12,13—17),

die Niederlage der Sadduzäer, bei der ihnen entgegengehalten wird, daß Gott ein Gott der Lebenden ist und nicht der Toten, was sie zu vergessen schienen, und eigens hervorgehoben wird, daß ein Schriftgelehrter darüber seine Befriedigung ausspricht (Mk 12,18—27),

die Niederlage des Schriftgelehrten, dem es bei der Antwort Jesus' (auf die Frage nach dem ersten aller Gebote) selbst klar wird, daß nur der Geist völliger Hingabe an Gott und selbstloser

Nächstenliebe als Opfer in sich und darum als groß und wertvoll gelten kann, wonach wiederum ausdrücklich betont wird, daß niemand mehr zu fragen wagte (Mk 12, 28—34: beachtenswert, daß hier dieselbe Einbeziehung der Nächstenliebe in den Selbstverzicht hervorgehoben wird wie im 1. Abschnitt, ganz entsprechend dem, was früher in IV, 2 schon in die Betrachtung des Selbstverzichts eingeführt war),

die Unfähigkeit seiner Feinde, seine Frage zu beantworten, deren Lösung freilich zugleich eine deutliche Antwort auf ihre Vollmachtsfrage sein mußte. Noch einmal wird die Sieghaftigkeit des selbstlosen Jesus' über alle und in allem hervorgekehrt durch den Satz: „Und die große Masse hörte ihn gern“ (Mk 12, 35—37).

Deutlicher, als es hier geschieht, vor allem durch die immer wiederholten Schlußbemerkungen der einzelnen Perikopen, könnte kaum klar gemacht werden, daß es dem Evangelisten darauf ankam, in diesem 2. Abschnitt die Niederlage der mächtigen Feinde durch den Christos des Selbstverzichtes zu zeichnen.

Jesus selbst hatte Mk 12, 34 bestätigt, daß der dem Gottesreich nicht fern sei, der verstanden habe, man müsse Gott mit Drangabe aller seiner Kräfte lieben, den Nächsten aber wie sich selbst; das sei besser als Ganzopfer und Brandopfer. Und nun wird im VI. Hauptteil das „Hinwerfen des ganzen Lebens(gutes)“ (Mk 12, 44: *πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον*) als sein volles Ideal bezeichnet mit Hervorhebung des völligen Selbstverzichtes bis zur Loslösung vom letzten; es wird in Lehre und Tat eingeschärft. Der VII. Hauptteil bringt dann das erfüllte und bestätigte Ideal.

Die Untereinteilung des VI. Hauptteils ist damit schon angegeben. Der 1. Abschnitt (Mk 12, 41—13, 37) zeigt Jesus' Lehre über die Notwendigkeit der Loslösung von allem und von allen und über die Notwendigkeit des Losgelöstbleibens für alle Zeit, des „Wachens“, der 2. Abschnitt Jesus' Beispiel (Mk 14, 1—52).

Der 1. Abschnitt ist deutlich eingeklammert durch die Gedanken der Mahnung, sich nicht täuschen zu lassen durch Scheinwerte oder durch einen Scheingeist des Christos (zu Beginn Mk 13, 5 u. 6), und der Mahnung zu wachen im Geiste Christi (am Schluß Mk 13, 37).

Der 2. Abschnitt zeigt am Anfang (Mk 14, 10) und am Ende (Mk 14, 43) und nur da den Namen des Judas', in dem sich die vollständige Verlassenheit des Meisters am tragischsten offenbart. Es beginnt aber auch der Abschnitt mit dem Planen der ziemlich ratlosen Feinde, wie sie den Einen ganz allein nach ihren Wünschen haben könnten (Mk 14, 1. 2), und

schließt mit dem Erfolg der Feinde, der ihnen ausdrücklich als allein nach Gottes Rat erzielt vorgehalten wird, daß sie den Einen ganz allein haben (Mk 14, 49. 50). — Was in beiden Abschnitten jeweils zwischen den gedanklichen Klammern liegt, ist zum größten Teil schon bei der Gesamtbehandlung des Hauptteils besprochen worden. Im 1. Abschnitt ist noch zu beachten, daß die ideelle Wertung, welche die, hier wiedergegebenen, sogenannten Parusiereden im Zusammenhang des Aufbaues offenbar finden sollen, ein negatives und ein positives Moment betonen dürfte: sich durch keinerlei Scheinwert der Welt täuschen und abwenden zu lassen von dem einen Wert und Ziel (göttlichen Denkens), von der, über Zeit, Ort und Welt erhabenen, Verherrlichung, und auf alles zu verzichten, von allen unbeirrt allein gelassen werden wollen (Mk 13, 13), um diesen ewigen Lohn zu gewinnen (Mk 13, 26. 27). — Der 2. Abschnitt führt den Gedanken, wie Jesus selbst als lebendiges Beispiel, alles vorauswissend und freiwillig, seiner völligen Verlassenheit entgegengeht, im einzelnen folgendermaßen durch:

Jesus läßt im Vorauswissen seines Todes seinen Leib bereits für das Begräbnis salben und den Verrat des Judas', eines der Zwölfe, sich vorbereiten (Mk 14, 3—11).

Jesus bestimmt im Vorauswissen der Ereignisse die Zurüstung zum Pascha, verkündet seinen Verrat durch einen der Zwölfe, erklärt, daß jetzt das Gottesreich vor der Türe steht als Bund seines (Todes und) Blutes, sagt dem Petrus seine dreifache Verleugnung voraus; alles das bedeutet sozusagen ein Vorausverkosten des Verrats durch einen seiner Freunde, der Drangabe seines Blutes, der völligen Verlassenheit (Mk 14, 12—31).

Jesus sieht sich im Vorauswissen seines Todes und in schwerstem seelischem Leid, das wie ein Vorauserleben des Bittersten ist, von den schlafenden Jüngern allein gelassen und fügt sich doch in den Willen des Vaters, der ihn seinen Feinden ausliefert (Mk 14, 32—42).

Jesus wird von Judas, dem eigenen Jünger, einem der zwölf Erwählten, unter dem Zeichen der Freundschaft und der Begrüßung als Meister verraten, läßt sich auch seiner Freiheit berauben, erklärt all' das als Erfüllung der Pläne Gottes und wird von allen Jüngern eiligst verlassen (Mk 14, 43—50).

Das Prooemium des VII. Hauptteils erweist sich, trotz dieses seines Charakters als Sondereinführung, doch zugleich — in der Entfaltung des Hauptgedankens — als organisches Glied des ganzen Teils. Das zeigt sich auch, wie ähnlich schon im

IV. Hauptteil, in der Verteilung der Stoffmasse auf die beiden Abschnitte, die hier gleichfalls festzustellen sind. Nur mit dem Prooemium zusammen bildet die 1. Abteilung eine dem 2. Abschnitt etwa gleiche Hälfte. Der Einschnitt ist offenbar nach Mk 15, 15. Hier schließt sich der Ring der Darstellung, welche die Verwerfung des Heilandes durch sein eigenes Volk zum Gegenstand hat, und zeigt sich zugleich der Ansatz des folgenden Ringes, welcher die besondere und so gewollte Art dieser Verwerfung umschließt: die Kreuzigung als schimpflichste Todesart (freilich mit dem unerwarteten Ausgang der Auferstehung und Verherrlichung); denn, wie zu Beginn des 1. Hauptteils und 1. Abschnitts deutlich das Ziel der Feinde gezeichnet war, Jesus' Tod, so schließt dieser 1. Abschnitt mit dem Bericht, daß Pilatus, nicht nach seiner ursprünglichen Absicht, sondern den Juden nachgebend, Jesus dem Tode ausliefert, und zwar dem Kreuzestod. Das Wort, das hier am Ende des ersten Abschnitts (15, 13. 14. 15) zum erstenmal erklingt, schlägt nun im 2. Abschnitt fortwährend an unser Ohr, und zwar wird es nicht etwa deswegen nur so oft gebraucht, weil der Gegenstand selbst es nahelegt, sondern manchmal so, daß uns die Wiederholung des Ausdruckes unerwartet und selbst unverständlich ist (z. B. Mk 15, 24. 25).

ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν (15, 20),
ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (15, 21),
καὶ σταυροῦσιν αὐτόν (15, 24),
καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν (15, 25),
καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν (15, 27),
καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (15, 30),
καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (15, 32),
καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ (15, 32),
Ἰησοῦν ζητεῖτε . . . τὸν ἐσταυρωμένον (16, 6).

Dieses letzte Wort ist zugleich der Abschluß des 2. Abschnitts und des ganzen VII. Hauptteils und beleuchtet noch einmal wie ein Schlaglicht den Grundgedanken des Abschnitts, demzufolge auch mit anderen Ausdrücken immer wieder auf den Sterbenden und Toten hingewiesen wird: *ἐξέπνευσεν* (15, 37. 39) — *τὸ σῶμα* (15, 43. 45) — *τέθνηκεν, ἀπέθανεν* (15, 44) —, zuletzt jedoch mit solchen, die eine Ehrung ausdrücken: *καθαιρέω, ἐνειλέω, κατατίθημι* (15, 46) — *ἀλείφω* (16, 1).

Der 2. Abschnitt beginnt übrigens genau wie der 1. mit dem Wort *ἀπήγαγον*, was wohl kaum Zufall sein dürfte. Er scheidet

sich ganz von selbst in zwei weitere Teile, indem ja die Erzählung nicht mit dem Augenblick des Todes abschließt, sondern über die Darstellung der Beisetzung hinweg bis zur Ankündigung der Auferstehung reicht. Naturgemäß wäre, so könnte man zunächst meinen, der Schluß des ersten Abschnittes erst bei Mk 15, 37 anzusetzen. Dagegen spricht jedoch, abgesehen von den oben schon dargelegten Gründen, noch ein anderes. Bei näherem Zusehen stellt sich der Bericht über die Ereignisse nach dem Tode Jesus' als eine überraschende Parallele (Mk 15, 38—16, 8) zu dem vorausliegenden Stück des oben angenommenen 2. Abschnittes dar (also vorausgesetzt, daß man dies Stück mit Mk 15, 16 beginnen lasse), so daß die parallelen Stücke sich von selbst zu dem 2. Abschnitt als seine Unterabteilungen zusammenschließen. Der genannte Parallelismus läßt sich in dreifacher Gliederung wiedergeben: Auf der einen Seite wird die Kreuzigung (— diese Art des Todes ist ja gerade der Inhalt des Abschnitts —) dargestellt als Tod der Verwerfung (d. h. der Hinausstoßung aus Israel und Übergabe an die Heiden) oder als Verlust aller seiner Rechte und Habe (Mk 15, 16—24), als Tod der öffentlichen Vernichtung seiner Ehre (Mk 15, 25—32) und als Tod der äußersten und letzten Verlassenheit und Einsamkeit, der aber gerade im allerletzten wieder gewaltig und erschütternd wird (Mk 15, 33—37); auf der anderen Seite erhält diese Verwerfung im Kreuzestod ganz neues Licht (Mk 15, 38—41), beginnt mit diesem Kreuzestod von neuem seine Ehrung (15, 42—47) und folgen auf diesen Kreuzestod der Beweis ungebrochener Liebe seiner Anhänger und so übergewaltige Anzeichen und die so übernatürliche Verkündigung seiner Erhebung aus Tod und Grab, daß selbst die Anhänger, von Furcht und Verwirrung erfaßt, es nicht begreifen können (Mk 16, 1—8). Die Einzelheiten folgen:

Als „König der Juden" (15, 18), freilich als verworfener, „abgeführt" durch heidnische Soldaten und rechtlos ihrem Mutwillen ausgeliefert (15, 16-20), „hinausgeführt" in Schwäche zum Tod (15, 20. 21), den er bei Bewußtsein leiden will (15, 23).	Der Vorhang des Tempels (der Juden) zerreißt (— wohl als Verwerfung gedacht —) von oben bis unten (15, 38), der Heide bekennt wie ein Zeuge als „Gottessohn" den Menschen, der so starb (15, 39).
Aneignung seiner letzten Habe durch die Henker (15, 24)	Die anwesenden Frauen erinnern an seinen Verzicht auf Habe schon während seiner Wirksamkeit (15, 40 f. διηκόνουν).

In der Frühe des Tages beginnt die Kreuzigungsaktion (15, 25), öffentlich hängt seine „Schuld" als „König der Juden" (15, 26).	Spät am selben Tag noch beginnt schon die Ehre und Macht wieder aufzuleben des „Königtums Gottes" (15, 42, 43 ff.):
Unter 2 Verbrechern wird er gekreuzigt (15, 27. 28). Volk und Priester verhöhnen den Gekreuzigten mit Verleumdungen und Spott über sein Werk u. den Glauben an ihn (15, 29-32).	Der vornehme und angesehene Ratsherr bekennt sich mutig vor d. heidnischen Statthalter zu Jesus (15, 43), und der tote Leib als Geschenk an Joseph wird zum Zeichen der Ehre für den Glaubenden (15, 45).
Verspottung selbst durch Verbrecher (15, 32 b).	Selbst der tote Leib geehrt in dem aus Fels gehauenen Grab (15, 46).

Die Sonne verbirgt sich (15, 33), Jesu Ruf zeigt das Gefühl furchtbarster Verlassenheit von Gott (15, 34). Selbst darin will man ihn nicht verstehen oder verspotten (15, 35. 36).	Bei aufgehender Sonne (16, 2) sorgt sich die Liebe seiner Anhänger nochmals um den toten Leib (16, 1-3). Der gewaltige Stein weggewälzt (16, 4), die übernatürliche Erscheinung im strahlenden Gewand d. Herrlichkeit.
Jesus gibt seinen Geist auf mit gewaltigem Rufen (15. 37).	Die Ankündigung seiner Auferstehung (an seine Anhänger) ist so gewaltig, daß sie, für menschliches Begreifen zu groß, Schrecken auslöst (16, 5-8).

Es dürfte wohl kaum zu bezweifeln sein, daß hier tatsächlich eine beabsichtigte Gegenüberstellung der beiden Teile des einen 2. Abschnitts vorliegt.

Der 1. Abschnitt umfaßt also außer dem Prooemium die Verse 15, 1—15. Ein Blick auf den Text zeigt, daß hier in sich drängender Folge alle die Momente sichtbar werden sollen, welche die Verwerfung (15, 1: *ἀπήνεγκαν*) und Auslieferung (*παρέδωκαν*) des Christos als Schuld der Juden, als Folge ihrer Bosheit und Hartnäckigkeit gegenüber dem noch etwas rechtlich denkenden und widerstehenden Pilatus erweisen. Jesus aber läßt alles über sich ergehen in Schweigen (Mk 15, 4. 5). Er hat nur geantwortet auf die Frage des Pilatus, die seine Aufgabe und Würde betrifft (Mk 15, 2): Ja, er ist König der Juden. Doch durchschaut dieser die ganze Unechtheit des Gewebes der Anklagen selbst (Mk 15, 10). Sein schwächlicher Ablenkungsversuch freilich mißlingt: Vor die Wahl gestellt zwischen Freilassung des „Königs der Juden" und des Mörders Barabbas entscheidet sich das Volk, aufgewiegelt durch die Priester, nicht nur für den Mörder, sondern fordert auch in zähem Ringen mit dem Widerstand des Pilatus, ja in wilder Wut, die keine Bedenken aufkommen läßt, den Kreuzestod für Jesus (Mk 15, 6—15).

So zeigt der ganze VII. Hauptteil in dramatischer Wucht, Schlag auf Schlag, Jesus' Verwerfung durch die Führer (Prooemium), Auslieferung durch die Schuld des ganzen Volkes (das Übrige des 1. Abschnitts) und Kreuzestod in Hingabe des Letzten, in Entehrung, in äußerster Verlassenheit, aber doch so, daß am Schluß dieses so Unbegreifliche „göttlichen Denkens" und Planens gerechtfertigt erscheint (2. Abschnitt).

3. Kapitel:

Das Markusevangelium als Kunstbau.

a) Das Gesamtbild.

Das Ergebnis unserer Untersuchungen ist überraschend: Auf Grund objektiver Merkmale, die sich je mehrfach gegenseitig verstärken, heben sich klar und unzweideutig nicht nur 7 Hauptteile genau an den, durch Nennung des Namens Jesus (im Hauptsatz) zu Beginn einer Perikope gekennzeichneten, Stellen ab, sondern auch innerhalb dieser Hauptteile je zwei Abschnitte und dazu im I., IV. und VII. Hauptteil ein Prooemium: Hauptteile und Unterabschnitte erscheinen in mehrfacher Sicherung festgelegt durch den scharf bestimmten und in sich abgeschlossenen Inhalt wie durch die gedankliche „Einklammerung", die dazu den Abschluß jedes Teiles und Abschnitts jedesmal noch durch einen kernigen Satz abschließender Schilderung (Mk 1,39; 3,6; 4,34; 6,12.13; 8,26; 14,50; 15,15; 16,8) oder durch eine zusammenfassende Sentenz (Mk 7,23; 9,29; 10,31; 11,24.25; 12,40; 13,37) zeichnet; der Anfang der Hauptteile ist dazu noch durch die zusammenfassende Wiederaufnahme der Gesamtidee des vorhergehenden Hauptteiles hervorgehoben. Außerdem ergaben sich noch weitere unzweideutige Beziehungen von Unterabteilungen, die nur durch die Annahme eines bewußt gefügten Aufbaus erklärt werden zu können scheinen.

Indem wir uns der Nachprüfung dieser Annahme zuwenden, dürfte es angebracht sein, die bislang gewonnenen Teile des Evangeliums zu einer Übersicht zusammenzustellen.

Einleitung: 1,1—8.

I. Hauptteil: 1,9—3,6 = Das Auftreten Jesus' von Nazareth.

1. Abschnitt 1,9—39: Der neue Verkünder der Heilsverheißung.

Prooemium 1,9—13: Die Beglaubigung von oben und die erste Andeutung des von Gott vorausbestimmten Kampfes.

Erstes Auftreten 1,14—39.

2. Abschnitt 1,40—3,6: Das Ziel = Anspruch auf den Menschen nach seinem Inneren.

II. Hauptteil: 3,7—6,29 = Jesus und seine Jünger.

1. Abschnitt 3,7—4,34: Die besondere Betreuung der Jünger.

2. Abschnitt 4,35—6,29: Der Hinweis auf die, über das Natürliche hinausreichenden, Mittel des Gottesreiches.

III. Hauptteil: 6,30—8,26 = Unzulänglicher Erfolg.

1. Abschnitt 6,30—7,23: Das Verhalten zu Jesus
   a) Jünger und Volk (Unverständnis) 6,30—56,
   b) Pharisäer und „Judaioi“ (Feindseligkeit) 7,1—23.

2. Abschnitt 7,24—8,26: Das Zurückweichen Jesus'.

IV. Hauptteil: 8,27—10,32 = Das Hervortreten des Christos mit der Lehre vom Leiden und Dienen.

1. Abschnitt 8,27—9,29: Die Notwendigkeit des Unbegreiflichen für das „Gottesreich“.
   Prooemium 8,27—9,1: Der anerkannte Christos verkündet, in scharfer Ablehnung des Widerstandes, Leiden und Selbstverzicht als Grundsatz vor Jüngern und Volk.
   Eindruckvolle Bestätigungen dieser Forderung 9,2—29.

2. Abschnitt 9,30—10,32[a]: Die Auswirkung dieser Grundsätze im einzelnen
   a) für die Jünger 9,30—50,
   b) für alle 10,1—32.

V. Hauptteil: 10,32—12,40 = Erfolge des „dienenden“ Christos.

1. Abschnitt 10,32[b]—11,25: Der Erfolg in der Anerkennung seiner Würde.

2. Abschnitt 11,27—12,40: Der Erfolg in der Ohnmacht seiner Feinde.

VI. Hauptteil: 12,41—14,52 = Jesus, Lehrer der notwendigen Hingabe des Allerletzten um den Menschen.

1. Abschnitt 12,41—13,37: Die Reden über die Notwendigkeit der inneren Loslösung vor allen Beziehungen zu Menschen, Orten und Zeit, soweit sie vom wahren Christos abziehen.

2. Abschnitt 14,1—14,52: Das Vorbild der bewußten Entäußerung bis zum völligen Alleinstehen.

VII. Hauptteil: 14,53—16,8 = Die Vernichtung des Persönlichsten an Jesus und der Anfang des Triumphs.

1. Abschnitt 14, 53—15, 15: Die Verwerfung durch das eigene Volk.

Prooemium 14, 53—72: Jesus von Nazareth bekennt sich feierlich als Christos, Sohn des Hochgelobten und Richter, wird feierlich vom höchsten Gericht Israels zum Tod verurteilt und von Petrus als Widerpart des Leidens verleugnet.

Jesus wird den Heiden ausgeliefert 15, 1—15.

2. Abschnitt 15, 16—16, 8: Die Vernichtung und die aufleuchtende Verherrlichung.

b) Die Symmetrie der Teile.

Schon die, eigens durch den Namen Jesus zu Beginn einer Perikope herausgehobenen, Prooemien verweisen auf ein weiteres Baugesetz im Markusevangelium, die Symmetrie und Analogie der Teile. In schönster Weise decken sich dabei Form und Inhalt. Formell weisen die drei Prooemien den Hauptteilen I., IV. und VII. eine entscheidende Stellung an; aber auch inhaltlich bestimmen gerade diese Hauptteile die Linie der Entwicklung des Ganzen. Das folgende Schema mag beides einigermaßen veranschaulichen oder doch deutlicher herausheben.

IV. Das Hervortreten Jesus' mit der Leidenslehre

III. Unzulängl. Erfolg	V. Erfolge des „dienend." Christos
II. Jesus u. die Jünger	VI. Jesus, Lehrer d. Hingabe...
I. Das Auftreten Jesus'	VII. Die Vernichtung Jesus'.

Man erkennt jetzt sofort, daß I., IV. und VII. sich auch inhaltlich entsprechen in einer fortschreitenden Gedankenfolge. Das Auftreten des Jesus von Nazareth ist schon überraschend. Das steigert sich bis zum Unbegreiflichen in dem Hervortreten Jesus' mit dem Leidensplan und der Leidenslehre und vollendet sich in der Vernichtung des einst so angestaunten „Mächtigen in Lehre und Machterweis", die erschüttert und doch zur Rechtfertigung des Unbegreiflichen zu werden beginnt. Es ist früher (S. 56ff.) gezeigt worden, wie dieselbe Steigerung feinsinnig im Inhalt der Prooemien zum Ausdruck kommt. In streng symmetrischer Anordnung erscheinen die übrigen Hauptteile. Der II. und VI. zeigen Jesus als Lehrer, der III. und V. Mißerfolg und Erfolg, beides so, daß die Menschen anders zu denken geneigt wären und tatsächlich anders denken.

Die symmetrische Anlage setzt sich aber auch bis in die Einzelheiten durch: Im I. Hauptteil erscheint die Persönlichkeit des neuen Künders der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* an einem Tag und an einem Ort (Kapharnaum) in der ganzen Größe seiner Macht und im Glanz seines Einflusses auf das Volk, und schon der 1. Abschnitt schließt mit dem bedeutungsvollen Wort des ersten Apostels: „Alle suchen dich!" — Im entsprechenden VII. Hauptteil zeigt ein Ort und ein Tag die furchtbare Katastrophe des *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, und der 1. Abschnitt schließt hier mit dem Verwerfungsruf des ganzen Volkes: „Kreuzige ihn!" Umgekehrt ließ der 2. Abschnitt des I. Hauptteils am Schluß den Untergang und die Vernichtung des Wohltäters und Wundertäters zum erstenmal erahnen in dem Ratschluß der Pharisäer und Herodianer „ihn zu verderben" (Mk 3, 6), während am Schluß des 2. Abschnitts des VII. Hauptteils der Triumph und die Verherrlichung des „Gekreuzigten" aufleuchten in dem einen Wort: „Er ist auferstanden!" (16, 6).

So entsprechen sich auch der II. und der VI. Hauptteil: Wie in II, 1 der Heiland die Jünger in längerer Rede besonders anleitet und tiefer einführt in die Geheimnisse des Gottesreiches, so zeigt ihn der VI. Hauptteil ausschließlich im Kreis dieser Jünger, denen er das Gottesreich wieder ankündigt (Mk 14, 25) und in VI, 1 ausführlich sein letztes Werturteil und seine letzte Warnung anvertraut. Im II. Hauptteil drängt der Meister seine Jünger zu Anerkennung und Vertrauen gegenüber den übernatürlichen Kräften, im VI. lehnt er die Berufung auf natürliche Verhältnisse und Mittel ab (Mk 13, 1 und 2 ff. und überhaupt das wiederholte warnende „sehet zu!" = *βλέπετε* Mk 13, 5. 9. 23. 33 ganz entsprechend der Aufforderung zum „hören" = *ἀκούω* im II. Hauptteil Mk 4, 3. 9. 15. 16. 18. 20. 23. 24). Der 2. Abschnitt des II. Hauptteils (II, 2) schließt mit dem Hinweis auf das, menschlich betrachtet, unerfreuliche, ja tragische Schicksal des, zur Heilsverkündigung von Gott selbst bestimmten und einst mit so großer Macht umkleideten, Täufers, der nun in Einsamkeit und Verlassenheit und Schmach den Tod erleidet durch die Großen dieser Erde; der 2. Abschnitt des VI. Hauptteils (VI, 2) endet gleicherweise mit der Gefangennahme des Herrn, der verlassen von allen, selbst von seinen Getreuen, in die Hände seiner Todfeinde fällt, der Großen und Mächtigen Israels.

Nicht minder deutlich ist die symmetrische Verteilung jener Szenen, in denen die drei Lieblingsjünger Jesus' allein Zeugen sind: Im II. Hauptteil nehmen sie an dem gewaltigsten Wunder und übernatürlichen Machterweis teil, der Auferweckung der

Jairustochter, im entsprechenden VI. Hauptteil schauen sie allein die tiefste Erniedrigung Jesus', im IV. Hauptteil, also im Mittelstück, finden wir sie, — offenbar um dessentwillen gerade, — als Zeugen der, deutlich auf die Leidensvoraussage bezogenen, Verklärung.

Ebenso verhält es sich mit dem III. und V. Hauptteil: Dem Mißerfolg des III. Hauptteils infolge des Unverständnisses der Jünger und der Gegnerschaft der Feinde entspricht im V. Hauptteil die, — trotz Ablehnung äußerer Ehre als Beweggrund und Ziel ihm zuteil gewordene, — öffentliche Ehrung Jesus'; und wie er in III, 2 vor den Feinden ständig zurückweicht, so zeigt entsprechend V, 2 ein ständiges Erliegen der Feinde vor ihm.

c) Überschriften.

Die Annahme, daß der Name Jesus (im Hauptsatz) zu Beginn einer Perikope b e w u ß t so selten gesetzt sei, um die 7 Hauptteile und — an den wichtigsten Punkten der großen Entwicklungslinie (= Ausgangspunkt, Wendepunkt, Abschluß) — die 3 Prooemien in symmetrischer Anordnung herauszuheben, hat also eine Bestätigung erfahren, die eigentlich über alles hinausgeht, was man erwarten konnte. Und doch haben wir noch nicht alles herangebracht, was der Bestätigung dient. Ein Blick auf den griechischen Text zu Beginn der 7 Hauptteile legt, im Hinblick auf das obige Schema der symmetrischen Anordnung, die Vermutung nahe, daß der Evangelist diesen 7 Hauptteilen sogar eine klare, eindeutige Ü b e r s c h r i f t gegeben habe, die genau dem jeweiligen Sonderinhalt entspricht. Man beachte:

	IV. *κ. ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς κ. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*	
III. *κ. συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τ. Ἰησοῦν*		V. *κ. ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς κ. ἐθαμβοῦντο*
II. *κ. ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*		VI. *κ. καθίσας ὁ Ἰησοῦς ... ἐθεώρει*
I. *κ. ἐγένετο .. ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζ.*		VII. *κ. ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν*

Ganz genau sind da zunächst die Hauptstufen des Aufbaus auch inhaltlich bezeichnet als *ἦλθεν* (das erste A u f treten), *ἐξῆλθεν* (das Hervortreten mit dem Leidensplan), *ἀπήγαγον* (die Vernichtung), wobei, dem Sonderinhalt wiederum entsprechend, die beiden ersten dieser Überschriften Jesus Subjekt sein lassen, also aktiv bezeichnen, die letzte passiv als Objekt. Aber auch die Über-

schriften der symmetrischen Teile III. und V. sind dem Inhalt angepaßt, indem der III. Hauptteil tatsächlich das Verhältnis der anderen zu Jesus behandelt und zwar im negativen Sinn, als Mißerfolg, der V. Hauptteil aber den Heiland als Vorbild des Erfolgs zeigt vor Jüngern, Volk und Feinden, und zwar gerade auf dem Weg zum Leiden (Mk 10,32 ff.), also in Verfolg seines Grundsatzes zu leiden und zu dienen, gemäß dem „göttlichen Denken" und im Widerspruch zum Denken der Menschen, auch der Jünger, und unter deren „Staunen". Ebenso treffend sagt die Überschrift zu II. („Jesus mit seinen Jüngern"), was dieser Hauptteil gerade zeigen will, und die Überschrift zu VI., wie Jesus als Richter und Beurteiler und Lehrer alles Irdische um den Menschen bewertet. Bei dieser letzteren Inhaltsbezeichnung ist zu beachten, daß dem Juden das Sichsetzen als allbekanntes Merkmal des Lehrers und Richters galt, ja daß die griechische Formulierung der Überschrift *καθίσας . . . ἐθεώρει* geradezu als Übersetzung des Fachausdrucks gelten kann, mit dem man den Lehrer und Ausleger zeichnete[1]. Es ist durchaus nicht gleichgültig, daß Mk an der einzigen Stelle, an der er das Partizip *καθίσας* noch einmal von Jesus gebraucht (9,35), ebenfalls den Heiland in entscheidender Frage als Lehrer der Apostel zeichnet.

Wir dürfen uns angesichts dieser, vielleicht überraschenden, Möglichkeit, daß der Evangelist durch solche „Anfänge" die Hauptteile habe auch inhaltlich zeichnen wollen, an die Tatsache erinnern, daß von den Juden die einzelnen Bücher des „Gesetzes", aber auch die 54, dem babylonischen Zyklus entsprechenden, „Paraschen" des Pentateuch nach dem ersten oder einem der ersten Worte bezeichnet worden sind, wobei man offenbar darauf Bedacht nahm, zugleich einen kurzen Inbegriff des Inhaltes zu geben[2]. Auch in der griechisch-römischen Schriftstellerei ist eine

[1] Fast stereotyp kehren die beiden Begriffe „sitzen und forschen" יושב ודורש wieder. Eine ganze Reihe Belege s. bei (Strack-)Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch, 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus (1922) S. 997 zu Mt 26, 55. Vgl. auch S. 978 zu Mt 25, 31 B 3, a das Zitat aus Henoch 51, 3: „Der Auserwählte (= Messias) wird in jenen Tagen auf meinem (Gottes) Thron sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen", auch Henoch 69, 27. Das Sitzen auf dem Thron zum Gericht war für Messias und Endzeit schon im AT vorausgesagt: Ps 109, 1; Joel 3, 12 (hebr 4, 12); Zach 6, 13.

[2] Siehe Dictionnaire de la Bible, publié p. F. Vigouroux, Tome IV, deuxième partie, Paris 1912², col. 2155 s. v. „Paraschah": „On les désigne par le mot initial ou au moins par l'un des premiers mots". — S. auch die Bücherbezeichnung bei M. Buber, Die fünf Bücher der Weisung, Berlin (1930): In Anfang, Namen, Er rief, In der Wüste, Reden. — Das Bestreben,

Kapitelüberschrift zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums schon üblich[3].

d) Der Name Jesus innerhalb der Perikopen.

Der Name Jesus erscheint in diesen „Überschriften" dann im Subjekt, wenn der Inhalt der betreffenden Hauptteile den Heiland tatsächlich als Träger der Handlung zeichnet (I., II., IV., V., VI), und dann in obliquo, wenn er mehr als Objekt erscheint, wie im III. Hauptteil (Stellungnahme der anderen zu ihm) und im VII. (Verwerfung und Kreuzigung). Das führt uns zu einer neuen Eigentümlichkeit im Aufbau des Markusevangeliums und läßt uns die Frage nach der Bedeutung des Namens Jesus innerhalb der Perikopen wieder aufgreifen.

Wir hatten früher festgestellt, daß sich mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, der Evangelist habe innerhalb der Perikopen den Namen Jesus bewußt dann gesetzt, wenn die Persönlichkeit des Heilands in einer Lage erscheint, die einer jener bezeichnenden Inhaltsaussagen des Namens Jesus entspricht, wie wir sie aus der überlieferten Petruspredigt kennengelernt hatten. Die Tabelle am Schluß des 3. Kapitels im 2. Teil (S. 54) zeigte anschaulich, wie sich die vorkommenden Namen Jesus nach gleichen Inhaltsaussagen zu kleineren Gruppen und diese wieder, — zum Teil sogar unabhängig von den vermuteten Inhaltsaussagen, infolge der größeren Lücken, — zu größeren Kolumnen zusammenschließen.

Vergleichen wir jetzt damit die, durch das Vorkommen des Namens Jesus zu Beginn einer Perikope herausgehobene, Einteilung des Evangeliums, so finden wir eine vollständige Übereinstimmung. Unabhängig von der Annahme, welche das Vorkommen des Namens innerhalb einer Perikope als bewußte Bezugnahme auf eine jener Inhaltsaussagen vermutet, ergibt sich: Die größte Namenslücke (zwischen Mk 6, 4 und 9, 4) deckt sich mit dem III. Hauptteil. Die zwei nächstfolgenden größeren Lücken (zwischen Mk 2, 19 und 5, 6 einerseits und 13, 5 und 14, 6 andererseits) fallen zusammen mit den, nach der Symmetrie des Aufbaus

---

auch den Inhalt anzugeben, zeigt z. B. die Bezeichnung der Parasche „Schequalim", die mit Ex 30, 11 beginnt, das Stichwort aber erst dem Vers 13 entnimmt. — Interessant ist, daß der Heiland selbst nach Mk 12, 26 den Ex 3, 1 beginnenden „Seder" als ἐπὶ τοῦ βάτου zitiert mit dem Stichwort aus Ex 3, 2.

[3] Hermann Mutschmann, Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, 46. Bd., 1911, S. 93—107) S. 98: „Wir können die Praxis zu Beginn der Kaiserzeit feststellen; sie mag aber vielleicht schon früher entstanden sein. Bereits in den folgenden Jahrhunderten steht sie in voller Blüte."

sich entsprechenden, Abschnitten II, 1 und VI, 1 und zwar so, daß der 1. Abschnitt des II. Hauptteils den Namen Jesus innerhalb einer Perikope überhaupt nicht hat, der 1. Abschnitt des VI. Hauptteils aber nur zweimal, gleich am Anfang.

Unter Berücksichtigung der vermuteten Inhaltsaussagen hätten wir noch dazu das Ergebnis, daß nicht nur jede der, in der Tabelle aufgeführten, 6 Kolumnen einem der Hauptteile des Evangeliums entspricht (natürlich mit Ausnahme des III. Hauptteils, in dem der Name nicht vorkommt), sondern daß auch jedesmal das letzte Vorkommen des Namens Jesus (innerhalb einer Perikope) in einer Kolumne, also auch in einem Hauptteil, bereits mehrere der, für spätere Kolumnen und Hauptteile bezeichnenden, Inhaltsaussagen aufnimmt, wodurch — wie am Schluß des 3. Kapitels im 2. Teil schon bemerkt wurde — ein Moment des Fortschreitens von Hauptteil zu Hauptteil gegeben erscheint.

Dieser Tatbestand scheint einen Zufall auszuschließen. Wirklich ist der III. Hauptteil ja gerade der, in dem, wie oben gesagt, das Verhältnis der anderen zu Jesus und der ganz unzulängliche Erfolg seines Lehrens und Wirkens infolge ihres mangelnden Glaubens, also ihrer Schuld, und das Zurückweichen des „Jesus“ gezeichnet wird. In der Annahme, daß dem das absichtliche Auslassen des Namens im ganzen Hauptteil entsprechend Ausdruck geben sollte, werden wir bestärkt durch die Wahrnehmung, daß umgekehrt der V. Hauptteil, das symmetrische Gegenstück zum III., der den Erfolg des „dienenden“ und zum Leiden entschlossenen Christos erzählt, durch die stärkste und geradezu auffällige Häufung des Namens Jesus in den einzelnen Gruppen sowohl als in der Gesamtsumme ausgezeichnet ist. Die beiden Unterabschnitte II, 1 und VI, 1 dürften dann aus einem entsprechenden Grund absichtlich arm an Vorkommen des Namens Jesus gehalten sein, weil nämlich nicht sowohl Jesus als vielmehr die Jünger hervorgehoben werden sollten; auf jeden Fall liegt der Grund nicht allein in dem Umfang, den die Reden einnehmen, da wenigstens in II, 1 die ganze erste Hälfte (Mk 3, 7—4, 2) der Erzählung gewidmet ist, freilich so, daß eben die Jünger und ihre Erziehung dabei den Hauptinhalt ausmachen.

Wie im ganzen V. Hauptteil, so entspricht auch die Inhaltsdeutung, die dem Namen Jesus nach obiger Untersuchung in den anderen Abschnitten jeweils wiederholt oder gehäuft zugrundegelegt scheint, dem Fortschreiten der Gesamteinteilung: Im I. Hauptteil zeichnet der Name sowohl „das Sichtbarwerden einer ganz neuen Salbung mit dem heiligen Geist des Wissens und der

Macht“ als auch den Sucher der Menschenseele, der ihr das höchste innere Gut, den Nachlaß der Sünde, bringen will; das paßt durchaus zur Darstellung des ersten Auftretens Jesus. Ebenso entspricht es dem Inhalt des 2. Abschnittes im II. Hauptteil — in II, 1 fehlt ja der Name, wie eben ausgeführt, aus einem entsprechenden Grund ganz! — dem Hinweis auf die übernatürlichen Mittel des Gottesreiches, daß hier wieder der mit Gottes Geist und Macht Gesalbte erscheint. Im IV. Hauptteil steht Jesus stets da als „die Entscheidung auf Leben und Tod“ mit der Forderung persönlicher Opfer an die Freunde, freilich auch schon als der gehorsame Gottesknecht, der um Gottes Willen und sein eigenes Schicksal weiß trotz der wiederum hervortretenden Salbung mit Macht. Im V. Hauptteil tritt fortwährend der Gedanke hervor, daß er trotzdem und deswegen zur Herrlichkeit bestimmt ist. Der VI. Hauptteil zeigt wieder den Lehrer und Prophetes, den man hören muß, der die Entscheidung ist, wie es ja dem Inhalt (Lehre über die Notwendigkeit der Loslösung vom Letzten) entspricht; verbunden ist damit am Anfang der Hinweis auf seine endliche Herrlichkeit als Richter, im 2. Abschnitt der Hinweis auf das Wissen des gehorsamen Gottesknechtes um die Pläne Gottes. Im VII. Hauptteil endlich wird Jesus gezeichnet als der nach Gottes Plänen in die Hände der Gottlosen zur Vernichtung Ausgelieferte, doch so, daß schließlich seine Herrlichkeit bereits aufzuleuchten beginnt. (Vgl. oben S. 44—53 die kurzen Inhaltsangaben aller betreffenden Stellen!)

Wenn wir früher (S. 74 ff.; vgl. auch S. 73) sahen, daß jedesmal der 2. Abschnitt den Inhalt des betreffenden Hauptteils auf ein Besonderes daran einengt, so scheint sich auch das in der Tabelle (S. 54) widerzuspiegeln, indem das Bild der Inhaltsdeutungen im zweiten Teil der Kolumnen 1 und 3—5 (also soweit sie dem jeweiligen 2. Abschnitt der Hauptteile I und IV—VI entsprechen) und in der ganzen Kolumne 2 (die ja n u r den 2. Abschnitt des Hauptteils II betrifft) stets ein einfacheres ist:

für I, 2 (= Mk 1, 40—3, 6) nur *b* (der 2. Abschnitt umfaßt die 5 letzten Nummern der 1. Kolumne, d. h. die Vorkommen des Namens Jesus von Mk 2, 5 bis 2, 19),

für II, 2 (= Mk 4, 35—6, 29) nur *a* (der 2. Abschnitt umfaßt alle Nummern der 2. Kolumne),

für IV, 2 (= Mk 9, 30—10, 32) nur *e* (der 2. Abschnitt umfaßt die 9 letzten Nummern der 3. Kolumne, d. h. die Vorkommen von Mk 9, 39 bis 10, 29, wobei das erste Vorkommen Mk 9, 39 umstritten ist, vgl. S. 40),

für V, 2 (= Mk 11, 27—12, 40) nur $e+f$ (der 2. Abschnitt umfaßt die 8 letzten Nummern der 4. Kolumne, d. h. die Vorkommen von Mk 11, 29 bis 12, 35),

für VI, 2 (= Mk 14, 1—52) nur $c+e$ (der 2. Abschnitt umfaßt die 5 letzten Nummern der 5. Kolumne, d. h. die Vorkommen von Mk 14, 6 bis 14, 48).

Eine Ausnahme macht stets die letzte Nummer, von der früher (S. 55) schon gesagt wurde, daß sie jedesmal zur folgenden Kolumne (also zum folgenden Hauptteil) überleitet.

e) Erklärung rätselhafter Stellen aus dem Aufbau.

Bei der Erörterung jener Merkmale, die entweder die Hauptteile oder die Abschnitte gegeneinander abzugrenzen die Aufgabe haben, ergab sich wiederholt Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß mancher scheinbar nebensächliche, ja überflüssige Zug der Erzählung in Wirklichkeit wohlüberlegt und um des verborgenen Zweckes (Kennzeichnung der aufbauenden Teile) willen beabsichtigt war. Wir können nunmehr allgemein behaupten, daß manches Wort und mancher Satz, die der Auslegung immer große Schwierigkeiten bereiteten, ja eigentlich niemals befriedigend erklärt wurden, in diesem, jetzt herausgestellten, mit eigentlicher Kunst gestalteten, Aufbau des Markusevangeliums ihre volle und einfache Erklärung finden, daß also auch solche Fälle ihrerseits eine Bestätigung unseres Ergebnisses bedeuten. Dabei bleibt bestehen, was man stets schon erkannt hatte, daß Mk es versteht, mit kurzen Strichen ganz konkret eine Situation zu zeichnen. Es mag auch seine Berechtigung haben, hierin oft den Erzähler zu sehen, der eigentlich und ursprünglich hinter Markus steht, Petrus, den Augenzeugen, der gleichsam das, was er einst erlebt, noch lebendig vor Augen sieht. Aber es läßt sich nunmehr auch nicht verkennen, daß in dieser so bestimmten Strichzeichnung gar manchmal zu deutlich verstandesmäßig gezeichnete Züge erscheinen. Wenn z. B. Mk 1, 33 hinzugefügt ist: „die ganze Stadt war vor der Türe versammelt“, Mk 2, 2 aber: „und es versammelten sich viele, so daß sie nicht einmal der Platz vor der Türe faßte“, so liegt doch mehr vor als nur eine konkrete Schilderung: Die Beziehung der zweiten Stelle auf die erste ist vielmehr bewußt und dient der wohlüberlegten Steigerung in der Darstellung des gewaltigen Eindrucks, den der Verkünder der Heilsverheißung bei seinem Auftreten machte. — Offenbar absichtlich unterschieden ist auch *ἐρημία*, die wirkliche Wüste, Mk 8, 4 bei der 2. Brotvermehrung von dem *ἔρημος τόπος* der 1. (Mk 6, 32—44). Freilich

liegt dem Unterschied der Worte erstlich das Tatsächliche zugrunde: bei dem ersten Ereignis waren Dörfer in der Nähe, in denen man kaufen konnte (Mk 6, 36), beim zweiten nicht, da man so weit hätte wandern müssen, bevor man überhaupt etwas bekommen konnte, daß viele selbst zu erliegen in Gefahr gewesen wären (Mk 8, 3). Aber warum erzählt Mk überhaupt diese zweite Brotvermehrung, die doch fast nur eine Wiederholung scheint? Hier liegt eine Absicht, die mit Erzählerfreudigkeit allein nicht erklärt werden kann, eine Absicht, die vielmehr die scheinbar lose und rein erzählerische Aneinanderreihung der Perikopen einem festen Gefüge wohlbedachter Ideenentwicklung unterordnet. Und eine erste Spur dieser Absicht ist der bei der zweiten Brotvermehrung betonte Unterschied gegenüber der ersten, daß wir jetzt in der eigentlichen Wüste sind, eine andere Spur das Schweigen darüber, daß Jesus gelehrt habe, während das doch Mk 6, 34 ausdrücklich hervorgehoben wird als Entschluß des Herrn — „aus Erbarmen", trotz seiner ursprünglichen Absicht, an dem „einsamen Ort" mit den Aposteln allein zu sein (Mk 6, 31); auch Mk 8, 2 wird wiederum das Erbarmen betont, aber nur um das Wunder zu begründen, nicht als Anlaß zu lehren. Die Stellung der zweiten Brotvermehrung im Gefüge des Evangeliumsaufbaus ist eben die, — und darin liegt der Unterschied gegenüber der ersten, — daß sie zum 2. Abschnitt des III. Hauptteils gehört und wie alle Perikopen dieses Abschnitts gerade das Zurückweichen des Heilands vor Feindschaft und Unverständnis zeichnen soll. Aber bei der zweiten so gut wie bei der ersten Brotvermehrung begegnet uns das Wort vom „Erbarmen" (σπλαγχνίζομαι), das sonst bei Mk nur noch zweimal vorkommt, wie eine stille Hindeutung darauf, daß trotz so viel Unverständnis, ja Feindschaft, trotz des absichtlichen Zurückweichens des großen Wundertäters und Lehrers das eine bleibt, das „Erbarmen", das bezeichnenderweise zum erstenmal genannt war am Anfang von I, 2 (Mk 1, 41), also des Abschnitts, der beim Auftreten des Jesus von Nazareth das Besondere, das Unerwartete zeichnen sollte: die Menschenseele als Sinn und Ziel seines Erscheinens. Noch einmal hören wir dann den Ausdruck (Mk 9, 22) aus dem Mund des halbverzweifelten Vaters des besessenen Knaben: „aber wenn du etwas vermagst, hilf uns aus Erbarmen mit uns!", hören aber auch die ebenfalls bezeichnende Antwort: „Dieses ‚wenn du vermagst' — alles ist möglich dem, der (glaubend) vertraut!", also eine Belehrung darüber, daß es am Erbarmen nicht fehlen wird, daß aber etwas von seiten des Menschen hinzukommen muß, was eben zur Rettung der Menschen(-seele) nötig sein wird: ein Sichentscheiden für den Christos von innen heraus, besonders

durch Glaube an das über die natürlichen Dinge Hinausragende an ihm und seinem Werk. So scheint dieses Wort vom „Erbarmen“, das doch, allgemein d. h. vom Standpunkt der reinen Schilderung aus betrachtet, so oft im Wirken Jesu angebracht gewesen wäre, in dem nur viermaligen Vorkommen mit weisem Bedacht gewählt zur feinen Andeutung der Entwicklung im Aufbau des Evangeliums bis zum IV. Hauptteil (dem ja 9, 22 angehört), dem Hauptteil, der eben einen Höhepunkt darstellt in der Enthüllung der unbegreiflichen Grundgesetze des Gottesreiches.

Warum hat Mk 4, 10 die scheinbar umständliche und zwecklose Ausdrucksweise: „Und als er dann allein war, fragten ihn die um ihn mit den Zwölfen?“ Mt 13, 10 und Lk 8, 9 sprechen an den Parallelstellen nur von den Jüngern, und das scheint doch das Natürliche! Wiederum ergibt sich die Erklärung aus dem Aufbau: Der Ausdruck erscheint als bedacht gewählte Verdeutlichung der Absicht, im 1. Abschnitt des II. Hauptteils zu zeigen, wie sich der Heiland der Erziehung der auserwählten Jünger zwar besonders widmet, aber doch auch noch unter Betreuung anderer aus dem Volk, die sich dann noch eifrig um ihn drängen, wenn die große Masse sich verlaufen hat. — Ähnliches haben wir bei den, wie zufällig beigefügten Zusätzen: „Und er rief wiederum das Volk zusammen und sagte ihnen“ (Mk 7, 14) — „. . . er ruft die Jünger zusammen und sagt ihnen“ (Mk 8, 1) — „Und er rief das Volk mit seinen Jüngern zusammen und sprach zu ihnen“ (Mk 8, 34) — „. . . sie reisten durch Galiläa, und er wollte nicht, daß es jemand erfahre; denn er lehrte seine Jünger“ (Mk 9, 30. 31), dagegen bald darauf: „und es machten sich wiederum Massen zusammen auf zu ihm hin, und wie er's gewohnt gewesen, lehrte er sie wiederum“. Im Gefüge des Evangelienaufbaus hat jede dieser Bemerkungen ihre ganz bezeichnende Stelle und findet eben darin ihre Erklärung: Die erste (7, 14) gehört zu III, 1 und hat den Zweck, den tiefsten Grund für den, dort behandelten Mißerfolg Jesus vor allem Volk feierlich aufzudecken, indem er zeigt, daß die Führer des Volkes, und dieses selbst unter ihrem Einfluß, am Äußerlichen hängen, während er immer nur das Innere des Menschen betont und sucht, das allein verantwortlich ist vor Gott. Die folgende Stelle (8, 1) fällt schon unter III, 2 (Zurückweichen Jesus vor dieser Äußerlichkeit) und hebt hervor, wie den Jüngern allein, die zwar auch noch schwach an Glauben, aber doch treu geblieben sind, Aufschluß darüber gegeben wird, daß der Heiland, trotz seines Rückzugs das große Wunder der 2. Brotvermehrung wirken will — „aus Erbarmen“ (s. oben), weil er eben die Menschen liebt, um derentwillen er gekommen ist. „Das Volk mit seinen Jün-

gern" aber läßt ihn der Evangelist wiederum zusammenrufen im Prooemium des IV. Hauptteils (dazu gehört 8, 34), weil nun die entscheidende Erklärung abgegeben werden soll über den großen Grundsatz „göttlichen Denkens", den Grundsatz und das Grundgesetz des Gottesreiches von der Notwendigkeit des Leidens und Dienens, und weil dieser Grundsatz für alle die Entscheidung bildet. Ganz folgerichtig führt darum der tiefdurchdachte Aufbau die nähere Erklärung dieses Grundsatzes (im 2. Abschnitt dieses IV. Hauptteils) in zweifacher Weise durch, erstens vor den Jüngern allein (daher die entsprechende Bemerkung 9, 30. 31) in den Punkten, die ihnen gerade für die Wirksamkeit am Gottesreich gelten, zweitens in den allgemein wichtigen Punkten (daher die Bemerkung 10, 1) durch die Belehrung, die der Heiland nun wiederum auch für das ganze Volk aufgreift[4].

Die Einwirkung der leitenden Ideen im Aufbau des Markusevangeliums, also der Vorrang des Pragmatischen über die Erzählung geht soweit, daß, wie in der Erörterung der Hauptteile schon gezeigt wurde, bestimmte Worte in ihrer Häufigkeit einzelnen Teilen ihre Farbe geben. Es sei hier noch besonders der Begriff *φοβέομαι* hervorgehoben: Zunächst ist die stärkste Häufigkeit dieses Wortes bezeichnend für den 2. Abschnitt des II. Hauptteils, in dem die, über alle Natur hinausreichenden Mittel des

[4] Im Licht der Erkenntnis des Aufbaus zerfließen auch all die geheimnisvollen Nebel, die nach E. Bickermann, Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums (= Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 22. Bd., 1923, 128—140), um unser Evangelium gelegt sind. Manches ist nach dem Vorgang Wellhausens, den B. vielfach zitiert, mit Recht als auffällig angesehen. Aber die Erklärung ist, wie oben gezeigt wurde, viel einfacher. B. meint: „Zweimal sagt Markus deutlich, daß Jesus den Jüngern gegenüber seine Lehre offen aussprach (4, 11. 33) und viermal versichert er, daß die Jünger Jesum nicht begriffen. Zwei Tendenzen: Geheimnis und Offenbarung durchkreuzen sich also in dem Evangelium des Markus. Sie schaffen drei Aporien", die z. T. nach J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, S. 9—10 zitiert werden: a) „Die Messianität bricht mit Naturgewalt durch, und dennoch soll sie nicht bloß verborgen bleiben, sondern bleibt auch wirklich verborgen"; b) einige Wunder sind von Jesus öffentlich getan worden, andere dagegen im Geheimen; c) „die Jünger sollen nichts merken — und werden dann doch gelegentlich getadelt, daß sie nichts gemerkt haben". — Wie sehr da Mk mißverstanden ist, ergibt sich aus allem früher Gesagten: Aporien kennt er nicht, wohl aber eine göttliche Paradoxie des Kreuzes. Mit der Methode B.'s, die alle Geschichte in literarische Formen auflöst, ist der Willkür Tür und Tor geöffnet. — Was früher schon William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, in ähnlicher Weise aus Redeverbot und Verhüllung durch Rätselreden an Schwierigkeiten vorgebracht hatte, ist durch I. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums (= Bibl. Zeitfrag. II 4) Münster i. W. 1912[3], 25—34, gut zurechtgerückt worden.

Gottesreiches hervorgehoben werden, von außen her die gewaltige übernatürliche Macht Jesus, von innen her das, was dem im Menschen entsprechen soll, übernatürliches Vertrauen und Glaube. Den übernatürlichen Machterweisen entspricht ganz erklärlich jene Stimmung des Unbegreiflichen in den Menschen, die bis zur Furcht geht; daher *φοβέομαι* in diesem Abschnitt Mk 4, 41; 5, 15. 33. 36; 6, 20 d. h. fast die Hälfte aller Vorkommen im ganzen Evangelium. Aber auch im folgenden steht das Wort fast nur an Stellen, die bezeichnend sind für unvollkommenes Glauben und Vertrauen, also für das Versagen gegenüber der Hauptforderung des Heilandes an seine d. h. des Gottesreiches Anhänger. So Mk 6, 50 im III. Hauptteil zur Zeichnung des mangelnden Erfolges, der das Thema dieses Teiles ist; so im IV. Hauptteil Mk 9, 32 und zu Beginn des V. wieder Mk 10, 32 zur Kennzeichnung der Seelenstimmung in den Jüngern gegenüber der Lehre vom Leiden, so Mk 16, 8 zum Schluß des VII. Hauptteils[5].

Was von der „Furcht", dasselbe gilt von der feinabgewogenen Beziehung des „Hörens" (auf Jesus) angefangen von Mk 4, 3. 9. 15 ff. (= Belehrung der Jünger im II. Hauptteil) über 7, 15. 16 (= III, 1 Unverständnis der Jünger) 8, 18 (= III, 2 Verstocktheit der Feinde, vor der er sich zurückgezogen hat) bis zu dem Höhepunkt 9, 7 (= IV, 1 Enthüllung des Leidensplanes), wo die Stimme von oben mahnt, „auf ihn zu hören" — auch in dem Unbegreiflichen seiner Lehre vom Leiden. (Vgl. auch S. 91.)

Aber auch das „Voraufgehen" Mk 6, 45 steht mit den späteren „Voraufgehen" Mk 10, 32; 14, 28; 16, 7 im klaren Zusammenhang einer Ideenentfaltung: Drängt Jesus nach der 1. Brotvermehrung seine Jünger, ihm voraufzugehen, fort vom Schauplatz des großen Wunders (also im III. Hauptteil, der den mangelnden inneren Erfolg für Jesus behandelt), und geht er ihnen vorauf zum Leiden (beim Beginn des V. Hauptteils, der den Erfolg des „dienenden" Christos zeichnet), so verheißt er ihnen in eben diesem Hauptteil, daß er auch in der Verherrlichung ihnen voraufgehen werde, hier freilich zunächst mit dem einfachen Wort 10, 34: „und am dritten Tag wird er auferstehen", um dann auch wörtlich den Ausdruck vom „Voraufgehen" dafür zu gebrauchen bei der bitteren Voraussage ihres schmählichen Versagens im folgenden Hauptteil VI, 2 (Mk 14, 28) und um ihn zu wiederholen am Schluß des VII. Hauptteils (Mk 16, 7) in der ausdrücklichen Kunde an sie, daß nun jene Verheißung des Voraufgehens in der Herrlichkeit sich erfülle.

---

[5] Weiteres zu Mk 16, 8 schon oben (Dritter Teil, 2. Kap., a) Die Hauptteile) S. 72, vgl. S. 86. 69, aber auch nachher im Anhang: „Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses" usw. (1. Kap.) S. 177—181.

Warum wird das Staunen des Volkes über Jesu Wunder in den ersten Kapiteln so oft hervorgehoben (Mk 1,27; 2,12; 4,41; 5,15; 5,20; 5,42), während von da an selbst bei den großen Wundern der Brotvermehrung kein Wort über die Bewunderung gesagt wird außer Mk 7,37 nach der Heilung des Taubstummen? Weil Mk 5,42 eben das letzte Wunder des II. Hauptteils abschließt, im III. Hauptteil aber der Mißerfolg Jesu bei seinem eigenen Volk zur Darstellung kommt, während die Heiden in der Dekapolis noch Glauben zeigen (Mk 7,37); aber auch im IV. Hauptteil, bei der Enthüllung der Leidenslehre wird naturgemäß die Erinnerung an äußere Erfolge absichtlich beiseite gelassen, und im V. Hauptteil endlich besteht der Erfolg des „dienenden" Christos, positiv betrachtet in der Offenbarung seiner Gewalt über die Herzen (in Anerkennung seiner Messiaswürde durch den geheilten Blinden, der ihm sogar folgt (Mk 10,52) und in dem, von ihm selbst eingeleiteten Triumphzug nach Jerusalem zum Tempel), während im VI. und VII. Hauptteil die großen äußeren Wundertaten fehlen.

Die vielbesprochene Stelle von dem Kamel, das leichter durch ein Nadelöhr hindurchkommt als ein Reicher in das Gottesreich, hat bei Mk im Zusammenhang des Ganzen und unter Berücksichtigung des Aufbaus einen klaren und einwandfreien Sinn. Das Wort steht Mk 10,25. Hier gegen Ende des IV. Hauptteils, und zwar seines 2. Abschnitts in seinem 2. Teil, in dem die Einzelheiten des „göttlichen Denkens" für alle Menschen und ihre persönliche Anteilnahme am Gottesreich aufgeführt werden, hier müssen die, „welche auf die irdischen Dinge ihr Vertrauen gesetzt haben" (10,24) — und das sind zu leicht die, „welche die irdischen Dinge besitzen" (10,23) — geradezu als Widerpart des Gottesreiches erscheinen wie Petrus, der im Prooemium dieses selben IV. Hauptteils wegen der Ablehnung des Leidens so genannt wird (8,33); sie können also überhaupt nicht — so wenig wie das Kamel durch das Nadelöhr — in dieses Gottesreich eingehen, wenn sie und so lange sie diese, nach menschlichem Denken selbstverständliche, Auffassung haben. Freilich, wenn rein irdisches Vertrauen von diesem Gottesreich einfachhin ausschließt (10,27[a]: „bei Menschen unmöglich"), so kann doch auch ein Reicher, falls er den göttlichen Kräften und nicht den „irdischen Dingen" — allerdings gegen das natürliche Denken! — vertraut, das erreichen, was menschlichen Kräften unmöglich ist (10,27[b]: „aber nicht bei Gott!").

Der scheinbar ganz versprengte Satz von der Notwendigkeit, den Mitmenschen innerlich zu verzeihen, also sich nicht über ihn

zu erheben, wenn man selbst vor Gott steht (Mk 11, 25), ist im Licht unserer Ergebnisse genau so passend als Abschluß von V, 1 wie die Szene Mk 10, 35—45 (Forderung der Zebedäer und Entrüstung der anderen) und ihr Schlußsatz vom „Dienen" als Anfang dieses Abschnitts; denn der Sinn des ganzen Hauptteils ist ja gerade der, daß „Dienen" nach dem Beispiel des Christos in Wirklichkeit — ganz gegen Erwartung der Menschen — Verherrlichung und Erfolg bedeutet. Daher hier, am Ende des ersten Abschnitts, die Verbindung der Forderung rechter Nächstenliebe mit der Verheißung unerhörten Erfolgs bei übernatürlichem Vertrauen! — Genau so ist es mit den sämtlichen Schlußsätzen in dem Redekampf V, 2 (Mk 12, 12; 12, 17; 12, 27; 12, 34; 12, 37), die so überflüssig scheinen und erst recht in ihrer Häufung nie eine rechte Erklärung gefunden haben: Sie sind nichts als die ständige, vom Meister dieses Kunstbaus gewollte Hervorhebung der Idee dieses Abschnitts V, 2, daß gerade der „dienende" Christos, der so sehr alle äußeren Machtmittel und äußere Machtstellung ablehnt, über alle die selbstsüchtigen Feinde triumphiert! Insbesondere beachtenswert ist dabei gegenüber Mt 22, 35 ff. und Lk 10, 25 ff. die Erweiterung der Erzählung von dem Gesetzesgelehrten, der nach dem ersten Gebot fragt, bei Mk 12, 33, welche ebenso wie das Schlußwort des Heilandes 12, 34 den Kerngedanken des Evangeliums und besonders dieses Hauptteiles zum Ausdruck bringt: Gott „dienen" und dem Nächsten ist mehr wert als alle äußere Gesetzeserfüllung und bringt darum auch die wahre Ehre vor Gott und als Lohn das Gottesreich.

Das scheinbar so hingeworfene und überflüssige *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (Mk 12, 38, das nur noch einmal im ganzen Evangelium vorkommt (Mk 4, 2), erkennen wir im Gefüge des Aufbaus als wohlüberlegte Kennzeichnung des Abschlusses von V, 2: Genau so wie vorher im II. Hauptteil (II, 1) die, damals noch unter dem Schleier der Parabel dem Volk vorgelegte, nur den Jüngern ganz enthüllte Lehre Jesus' in ihren eigentlichen und eigenartigen Grundsätzen durch diesen knappen und doch bezeichnenden Ausdruck eingeführt wurde, so schließt er jetzt mit dem V. Hauptteil die Darlegung von dem Erfolg des „dienenden" Christos, insbesondere gegenüber den selbstsüchtigen Feinden, ab mit der Einführung einer öffentlichen, rückhaltlosen Warnung Jesu vor dem, ihm entgegengesetzten Geist der Selbstsucht, dem er das Gericht androht. Zugleich leitet so der Ausdruck die letzte öffentlichte Rede des Heilandes im Mk-evangelium überhaupt ein; denn der VI. Hauptteil ist ganz der Sonderbelehrung

der Jünger gewidmet, wie der symmetrisch entsprechende Teil II ihrer Einführung in seinen Geist diente, freilich noch neben dem Unterricht des Volkes. Der nur zweimal gebrauchte Ausdruck bezeichnet also genau Beginn und Abschluß der öffentlichen Darlegung jener, dem menschlichen Denken so ganz fremden, Grundsätze des Gottesreiches im Evangelium des Mk. — Ebenso bedeutungsvoll gebraucht der Evangelist gegen Schluß des 1. Abschnitts im V. Hauptteil, der den Erfolg des „dienenden" Christos positiv aufweist, die Wendung: *πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (Mk 11,18), wie er sie nur noch einmal gebraucht, im I. Hauptteil bei der Schilderung des ersten Auftretens und des ersten Erfolges Jesus: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (Mk 1,22).

Eine wahre „crux interpretum" war stets die Zeitangabe der Kreuzigung Mk 15,25: „Es war aber die dritte Stunde, und sie kreuzigten ihn". Denn Jo 19,14 bezeichnet ausdrücklich die Zeit, zu der Pilatus sich zum Todesurteil niederließ: „Es war etwa die sechste Stunde", um dann fast wörtlich wie Mk 15,15 (also 10 Verse früher) die Übergabe zur Kreuzigung anzufügen 19,16: *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.* Also wird Jesus nach Jo „um die sechste Stunde" erst zur Kreuzigung übergeben, nach Mk schon zur dritten Stunde gekreuzigt. Der Versuch, dem Jo eine Zählung von Mitternacht an zuzuschreiben und die Unbestimmtheit der Angabe „etwa die sechste Stunde" auszupressen, um für die der Kreuzigung vorausliegenden Vorgänge Zeit zu gewinnen, scheitert an der Unmöglichkeit, alle Ereignisse bis zum Beginn des Kreuzweges unterzubringen, und wird heute kaum mehr ernst genommen. Auch die bekannte Vermutung, die schon Hieronymus (tract. in Ps 77,2 = „Anecdota Maredsolana" III,2,260) ausgesprochen, bei Mk 15,25 sei das ursprüngliche Zahlzeichen für „sechs", nämlich das aus dem Digamma entstandene Stigma beim Abschreiben zum Gamma, also zum Zahlzeichen für „drei" geworden, bezeichnen Lagrange (Évang. sel. St. Marc — zur Stelle) und andere mit Recht, angesichts der vollständigen Übereinstimmung der Textzeugen, als Ausflucht. So bliebe nur die Annahme, Mk habe mit seinen Angaben nicht die einzelnen Stunden gemeint, sondern — nach Art der Vigiliae — größere Zeitabschnitte, die je drei Stunden umfaßten. Aber, wenn diese Erklärung auch noch die annehmbarste wäre, so bleibt doch das schwere Bedenken, daß Mk 15,33 („als die sechste Stunde gekommen war, entstand eine Finsternis . . . bis zur neunten Stunde") so deutlich wie möglich seine Absicht, die einzelnen Stunden anzugeben, verrät; denn nur solche

können doch als „terminus a quo“ und „terminus ad quem“ in Frage kommen. — Auch hier gibt die Erkenntnis des Evangelienaufbaus eine ganz neue und einfache Erklärung. Es wurde oben (S. 86 f.) gezeigt, daß der 2. Abschnitt des VII. Hauptteils (Mk 15, 16 bis 16, 8) in zwei Unterabschnitten zu je drei parallelen Teilen aufgebaut ist:

Mk 15, 16—24 entspricht 15, 38—41
15, 25—32 entspricht 15, 42—47
15, 33—37 entspricht 16, 1—8.

Folgen sich diese Teile einigermaßen in der zeitlichen Reihenfolge der Ereignisse, so doch mehr in der Folge der ideellen Gesichtspunkte (Verlust alles Rechtes und aller Habe — Vernichtung seiner Ehre — Verlassenheit), zunächst im ersten Unterabschnitt, um dann im zweiten Unterabschnitt, d. h. nach dem Verscheiden am Kreuz, mit Beginn der Verherrlichung eine Entsprechung in dreifacher Stufung zu finden. Aus dieser ideellen Anordnung allein erklärt sich auch die sonst so merkwürdige Wiederholung der Kreuzigungstatsache sofort hintereinander in Mk 15, 24 (*καὶ σταυροῦσιν αὐτόν*) und 15, 25 (*καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*), die so unbegründet erschien, daß Harmonisierungsversuche frühester Jahrhunderte aus dem letzten *ἐσταύρωσαν* sogar ein *ἐφύλασσον* gemacht haben. (Vgl. den Apparat der Textausgaben z. B. Vogels: D k n r[1].) Das *ἐσταύρωσαν* ist aber sicher bezeugt, natürlich auch die schwierigere Lesart. Man muß freilich, neben dem Aufbau, auch das Tempus der Angaben über die Kreuzigung beachten: Mit 15, 25 kehrt Mk, nachdem er die Kreuzigung unter jenem ersten Gesichtspunkt (Verlust alles Rechtes und aller Habe) betrachtet und 15, 24 im Präsens historicum vorläufig beschlossen hat, zum Ausgangspunkt zurück d. h. zum Schlußsatz von VII, 1 (= 15, 15) und beginnt — echt semitisch — einigermaßen von neuem, indem er nun Verschiedenes hinzufügt unter dem zweiten Gesichtspunkt (Vernichtung seiner Ehre), dem nachher im Parallelteil 15, 42 bis 47 das Wiederaufleben der Ehre und Macht seines Königreiches gegenübergestellt wird. Jener Schlußsatz von VII, 1 (= 15, 15), von dem der Evangelist nun wieder ausgeht, unterscheidet sich von Jo 19, 16 aber in einem wichtigen Punkt, obwohl er sonst auch wörtlich dasselbe sagt; er setzt nämlich hinzu *φραγελλώσας*. Während also Jo die Geißelung und die folgenden Ereignisse schon 19, 1 ff. geschildert hatte, sie demgemäß im Augenblick des *παρέδωκεν* als geschehen ansieht, soll das für Mk 15, 15 zu dem Zeitpunkt und bei dem Begriff des *παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ* erst noch erfolgen. Jo und Mk verstehen also unter dem *παρέ-*

δωκεν . . . ἵνα σταυρωθῇ inhaltlich etwas ganz Verschiedenes: Jo die Übergabe Jesus zum Beginn des Kreuzwegs und damit zur Kreuzannagelung, Mk dagegen erst die Übergabe zur Geißelung, mit der freilich für ihn die „Kreuzigung“ beginnt; denn das liegt klar in seinem Ausdruck: „er übergab Jesum, damit er gekreuzigt würde“ — aber „*φραγελλώσας*“. Tatsächlich gehörte ja auch die Geißelung zur Kreuzigungsaktion[6]. Zu diesem Ausgangspunkt also, d. h. zur Auslieferung für die, mit der Geißelung beginnende, Kreuzigung kehrt Mk 15, 25 zurück mit den Worten: „*ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*“. Damit wird uns auch erst der Tempusunterschied klar: Nachdem Mk 15, 24 jenes erste Teilstück bis zur Kreuzannagelung geführt mit den Worten: „und sie kreuzigten ihn (Präsens historicum) und verteilten die Kleider . . .“, kehrt er wieder zum Anfang zurück mit der Zeitangabe des Beginnes der Kreuzigung (Aoristus ingressivus) 15, 25: „Es war die dritte Stunde, als sie die Kreuzigung begannen“[7] — gedacht wie Mk 15, 15 als Beginn des „supplicium crucis“ einschließlich der Geißelung. Diese Zeitangabe hat dazu am Anfang des zweiten Teilabschnittes von VII, 2, also im Gefüge des Aufbaus, eine besondere Bedeutung: Sie entspricht der Zeitangabe am Anfang des parallelen 5. Teilabschnitts Mk 15, 42: *Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης . . .* 43 . . . *τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ* und setzt zueinander in Beziehung die Vernichtung der Ehre Jesus mit der Wiederherstellung,

die völlige Vernichtung der Ehre, die früh am Tag mit der schimpflichen, die Kreuzigung einleitenden Geißelung begann und ihn noch in der Schuldaufschrift über dem Kreuz als König der Juden beleidigte, und

die beginnende Wiederherstellung, die spät am Tag mit der Ehrung durch den vornehmen Ratsherrn begann, der ausdrücklich als Anhänger des (von Jesus verkündigten, scheinbar vernichteten) Königstums Gottes bezeichnet wird.

---

[6] Die Zeugnisse dafür s. Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft IV (1901) unter „crux“ Sp. 1730.

[7] Derselbe Aoristus ingressivus steckt vielleicht in dem Partizip *φραγελλώσας*, so daß zu übersetzen wäre: „er übergab Jesum, indem er mit der Geißelung den Anfang machte, damit er gekreuzigt werde“; hingegen ist in demselben Vers 15 das *παρέδωκεν* dem Sinn des Wortes und dem Zusammenhang entsprechend ein Aoristus effectivus, d. h. er übergab Jesum (— und schloß damit, nach der knappen Schilderung des Mk, die Verhandlung mit den Juden ab), dann beginnt eine neue Aktion — das „supplicium crucis“. Siehe ähnliche Beispiele Blass-Debrunner § 332, 1.

Demnach fügen sich einfach und ungekünstelt, lediglich unter Beachtung des Aufbaus und der Sprache des Markusevangeliums, die Zeitangaben der Evangelisten ineinander: Um 9 Uhr (= dritte Stunde) beginnt nach Mk 15, 25 und 15 das Supplicium crucis mit der entehrenden Geißelung, „gegen" 12 Uhr nach Jo 19, 14 der Kreuzweg. Von 12 bis 3 Uhr breitet sich die Finsternis aus (Mk 15, 33; Mt 27, 45; Lk 23, 44), um 3 Uhr stirbt Jesus (Mk 15, 34. 37).

Um schließlich vom Ende nochmals zum Anfang zurückzukehren und den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen: das so verschieden aufgefaßte, seltsame Wort, mit dem das ganze Evangelium beginnt, (Mk 1, 1: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου κτλ.*) fügt sich aufs schönste in die Annahme, daß Mk durch gewisse Formulierungen in den ersten Sätzen der Hauptteile eine Art Überschrift und Inhaltsangabe dieser Teile habe geben wollen. Ebenso könnte das *ἀναστὰς . . . ἐφάνη*, womit der Schluß (Mk 16, 9) beginnt, absichtlich zu demselben Zweck der Überschrift und Inhaltsangabe gewählt sein, in treffender Kennzeichnung des Schlusses: „Auferstanden" wurde Jesus erst „offenbar" als das, was er ist und sein wollte.

f) Berichtigungen.

Es mag der weiteren Sicherung des gewonnenen Ergebnisses dienen, wenn wir andere Versuche, sei es einer Einteilung des Markusevangeliums, sei es einer Einsichtnahme in die Kompositionstechnik des Evangelisten, vergleichend würdigen. In den meisten dieser Versuche stecken viele Einzelbeobachtungen von kostbarem Wert.

Verschiedentlich ist für die ersten Kapitel erkannt worden, daß die Stoffanordnung unter gewissen ideellen Gesichtspunkten steht. Th. Zahn hat das in seiner Einleitung besonders deutlich ausgesprochen und in trefflichen Beobachtungen die Idee des Evangelisten auf eine ganze Strecke hin verfolgt[8]. Am besten stimmt mit dem Ergebnis der vorliegenden Arbeit für unsere beiden ersten Hauptteile überein, und zwar auch einigermaßen inhaltlich, die Einteilung bei Meinertz[9]. Der erste größere Abschnitt wird gekennzeichnet als „Der erste Erfolg und der Widerspruch gegen Jesus (1, 14—3, 6)", stimmt also auch inhaltlich überein mit unserem I. Hauptteil, der uns den ersten Blick tun läßt auf den mit Macht Gesalbten, aber auch auf das

[8] Einleitung in das Neue Testament II (1907³) 228 ff.
[9] Einleitung in das Neue Testament, 1934⁴, 200 f.

Unerwartete an seinem Auftreten, auf sein Ziel. Ein zweiter Abschnitt, der bis Mk 6, 13 bestimmt und überschrieben wird „Jesus und die Jünger“, deckt sich auch mit unserem II. Hauptteil, nur daß die Herodesepisode schon zum folgenden gezogen ist. Aber von da an wird eine lokale Unterteilung und Teilung (bis zum Leiden) als genügend erachtet. Und doch war die richtige Erkenntnis ausgesprochen (in der 3. Auflage S. 240), die freilich eine weitere Auswertung verdient hätte: „Wir finden in Mk wiederholt die zeitliche Aufeinanderfolge als Grund der Anordung des Stoffes ausdrücklich genannt . . .; es fehlt aber auch nicht an Stellen, wo ein sachlicher Gesichtspunkt Ereignisse, die zeitlich auseinander lagen, miteinander verknüpfen ließ“. Auch über das besondere Ziel des Evangeliums ist einiges hervorgehoben (3. Aufl. S. 241, 4. Aufl. S. 206), was tatsächlich in unserem Markusaufbau als tragende Idee erscheint.

Lagrange hat in feiner Einfühlung in den Geist des Evangeliums gesehen, daß bei Mk 8, 27 ein ganz neuer, entscheidender Abschnitt beginnt[10]. Aber er hat sich damit begnügt, als große Teile herauszuheben: Einleitung, Das Evangelium des Reiches, Vorbereitung des künftigen Evangeliums, Der große Akt, also nur drei eigentliche Teile. H. J. Cladder (Unsere Evangelien S. 100) hat wohl auch bei Mk 8, 27 einen neuen Abschnitt, doch ist ihm der entscheidende Grund, daß Mt an der Parallelstelle einen entscheidenden Abschnitt beginne, worin ich durchaus beipflichte; die dabei zugrundegelegte Voraussetzung einer allerdings zertrümmerten Mt-Ordnung bei Mk hat jedoch P. Cladder Mk 3, 7 als Hauptabschnitt übersehen lassen. Er und andere haben aber, wie an anderen Stellen, so auch Mk 3, 7 einen der kleineren Abschnitte angesetzt; so Th. Zahn, ihm folgend Wohlenberg und in letzter Zeit Friedr. Hauck, Das Evangelium des Markus (= Theol. Handkommentar zum Neuen Testament II 1931 S. 6).

Einen Einblick in die Kompositionstechnik der Synoptiker überhaupt hat uns Thad. Soiron O. F. M. wiederholt zu geben versucht[11], indem er besonders der Komposition der Logien nach systematischen Gesichtspunkten und nach Stichwortdisposition

---

[10] Évangile sel. St. Marc, 1929⁴, S. LXIV.

[11] So besonders in seinem sehr beachtenswerten Buch „Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem“. Münster i. W. 1916 (= Neutestamentliche Abhandlungen, herausgeg. von Prof. Dr. M. Meinertz, VI 4); ferner in kleineren Aufsätzen: Der Zweck der Parabellehre Jesu im Licht der synoptischen Überlieferungen (= Theologie und Glaube 9 [1917] 385—394) und: Jesus und Maria im Markusevangelium (= Theologie und Glaube 14 [1922] 327—339).

sein Augenmerk zugewandt hat. Seine Beobachtungen sind hier von besonderer Bedeutung, als für ihn die Feststellung von Stichwortdispositionen, wenigstens praktisch und tatsächlich, nur gegeben ist, wo der Zusammenhang von Sprüchen ein „rein äußerlicher" ist, „der sich durch Gleichheit oder Gleichklang des Wortlauts der Sprüche . . . kundgibt", wo „die Sprüche nicht durch inneren systematischen Zusammenhang mit ihrer Umgebung zusammengehalten werden, sondern vielmehr einem solchen Zusammenhang wiederstreben oder nur gewaltsam sich fügen". („Die Logia Jesu" S. 52.) Es ist klar, daß seine Feststellung nicht weniger Stichwortdispositionen auch bei Mk d a, wo es sich um den Zusammenhang und die Zusammenfügung größerer Abschnitte handelt, dem Ergebnis unserer Untersuchung über den Markusaufbau widersprechen würde. Wir müssen uns also mit diesen Feststellungen, die geradezu einzig auf Grund des m a n g e l n d e n i n n e r e n Zusammenhangs gemacht sind, des näheren beschäftigen. — Dabei dürfte es aber gut sein, erst einige Begriffe schärfer zu fassen. Das „Stich w o r t" hat bei Soiron einen etwas w e i t e r e n Sinn und umfaßt a l l e rein äußeren f o r m a l e n A s s o n a n z e n, und zwar sowohl W o r t - als auch G e d a n k e n a s s o n a n z e n, um in der Formulierung M. v. Faulhabers[12] zu reden. Ein „Stich w o r t" ist für Soiron also auch da gegeben, wo durch e i n Wort, über einen gemeinsamen oder auch nur angrenzenden B e g r i f f hin, ein a n d e r e s Wort angeregt und verknüpft e r s c h e i n t. Dieses Verbindungsprinzip, bei dem ja eigentlich von einem S t i c h w o r t nicht mehr die Rede sein kann, ist natürlich viel eher dem subjektiven Empfinden unterworfen, und man hat manchmal den Eindruck, daß Soiron im Eifer „Stichwortkomposition" nachzuweisen — gemeint ist hier nur Mk! — etwas weit gegangen sei. Den äußeren rein formalen Assonanzen oder, wie man auch sagen könnte, Assoziationen, stehen nämlich bei der Verknüpfung die inneren (logischen und psychologischen) Zusammenhänge als die tieferen und darum auch schwerer faßbaren gegenüber, wenn wir von der Reihenfolge der historischen Gegebenheit hier einmal absehen wollen. Und da ist zu beachten, daß gar oft in Fällen, in denen ein systematisch-logischer Zusammenhang, wenigstens auf den ersten Blick, nicht nachzuweisen, oder, sagen wir, nicht erkannt ist, immer noch ein psychologischer im Spiel gewesen sein kann, denn gerade der gemeinsame seelische Untergrund, aus dem verschiedene, scheinbar sich fremde Ausdrücke hervorgewachsen sind, mag leicht ver-

---

[12] Strophentechnik der biblischen Poesie (Festschrift für Georg v. Hertling zum 70. Geburtstag, Kempten und München 1913).

borgen sein. Das trifft insbesondere zu auf die tragenden Ideen des Markusaufbaus: Wem sie verborgen blieben, dem konnte manches zusammenhanglos erscheinen, was in Wirklichkeit nach der Absicht des Schriftstellers zusammengenommen die Entwicklungslinie seines Hauptgedankens bilden sollte. Nach dem Gesagten könnten wir uns damit begnügen, lediglich positiv die Gedankenverbindungen in den Hauptabschnitten aufzuzeigen, in denen Soiron äußeren Zusammenhalt durch Stichwortdispositionen zu erkennen glaubt. Ob dann außerdem Wort- oder Begriffsassonanzen bei der Aneinanderreihung der einzelnen Glieder beteiligt waren, könnte dabei ganz aus dem Spiel bleiben, weil es ja selbstverständlich ist, daß eine gedankliche Verkettung zugleich und noch dazu in einer Wortverkettung sich ausdrücken kann, wie es bei jedem Schlußverfahren und erst recht beim sogenannten Kettenschluß der Fall ist. Trotzdem wollen wir auch einen Blick werfen auf die von Soiron hervorgehobenen Stichwortverbindungen selbst; denn es dürfte der Klärung des Sachverhalts dienen.

Als erste Stichwortgruppe behandelt Soiron („Die Logia Jesu" S. 77) Mk 4,21—25. Die Verbindung durch Stichworte denkt er sich, wenn wir es recht übersichtlich darstellen wollen, folgendermaßen (wobei — auf den vermittelnden Begriff hinweist, während das assoziativ neu auftauchende Wort unter den vermittelnden Begriff gesetzt wird):

20 Sämann — Frucht		
	21 Scheffel — Licht	
		22 offenbar — verborgen
	24 Maß — zugesetzt	
		25 gegeben — genommen.

Dabei springt also V. 24 zurück auf V. 21, nicht aber auf das unmittelbar Voraufgehende („verborgen" V. 22). Zunächst könnte man fragen, warum Mk eine so einfache Kompositionstechnik nur über diese 5 Verse, und nicht auch über die folgenden 8 Verse hin, verwandt haben sollte. Ich frage mich auch, warum S dieses Folgende so ganz außer acht gelassen hat, da genau die gleichen Möglichkeiten, wie die eben benutzte, vorliegen. Ob ihm nicht selbst doch Bedenken gekommen sind, daß die Sache etwas gekünstelt erscheinen möchte? In der Tat drängen sich der gegebenen Erklärung gegenüber 3 Bedenken auf. Einmal reicht schon die Hypothese der reinen Aneinanderreihung nicht aus und muß innerhalb dieser wenigen Verse durch eine Hilfshypothese (Zurückspringen auf das

Wort eines früheren Verses) gestützt werden; das ist immer bedenklich. Zweitens ist die Verkettung durch Stichworte auch da, wo sie auszureichen scheint, doch recht umständlich und sozusagen auf einem doppelten Umweg zustande gekommen. Denn es geht nicht nur von einem Wort („Frucht") über dessen Begriff (im weiteren Sinn) hin zu einem, in dessen Bereich liegenden, anderen Begriff und seinem Ausdruck (Fruchtkörner kann man messen mit einem Scheffel!), sondern das so assoziierte Wort ist noch nicht einmal der eigentliche Gegenstand der anzuknüpfenden Parabel; vielmehr liegt dieser selbst („Licht") erst wieder im Möglichkeitsbereich des innerlich assoziativ aufgetauchten Wortes (= „Scheffel" könnte, soll aber nicht dazu dienen, ein „Licht" zu verhüllen!). Dazu kommt noch, daß der Begriff, von dem der Assosiationsprozeß ausgegangen sein soll, in Wirklichkeit gar nicht formell ausgesprochen war („Frucht" und zwar ausgedroschene Frucht), sondern daß in V. 20 gestanden hatte „fruchtbringen" und zwar im moralischen Sinn, und daß das Wort, welches schließlich innerlich assoziativ herbeigeführt wurde („Scheffel"), nur wahlweise, neben einem anderen („Bett"), mit dem Gegenstand des neuen Sinnspruchs, dem „Licht" verknüpft ist. Auf diese Weise aber kann man freilich zu allen möglichen Verbindungen kommen, um sie als Stichwortverbindungen zu bezeichnen, und man ist fast erstaunt, daß nicht auch die nächste Parabel von dem Mann, der gesät hat und dann „schläft" (V. 27), assoziativ angeknüpft sein soll dem Ausspruch über das „Licht", das seinen Platz auch nicht unter dem „Bett" habe (V. 21). Ähnliches, wie das über Mk 4, 21—25 Gesagte, gilt — mehr oder weniger — für die anderen Stichwortdispositionen, die Soiron bei Mk feststellen zu können glaubt.

Demgegenüber will scheinen, daß in der Sprüche- und Parabelsammlung des 4. Kapitels bei Mk eine klare gedankliche Entwicklungslinie nachweisbar ist, die sich durchaus in der Richtung jener Grundidee des II. Hauptteils und seines 1. Abschnittes bewegt (die besondere Betreuung der Jünger — im Sinn der Erziehung für das „geheimnis"volle Gottesreich — bei aller Sorge um das Volk). Mk. 4, 1—34 zeigt die Betreuung der Jünger in ausführlicher Belehrung, die allem Volk gilt, aber in eigener Unterredung die „Zwölf" und die, welche sich näher um ihn scharen, tiefer einführt, wie an einem einzelnen Beispiel 4, 14—20 durchgeführt wird. Aus diesen Parabeln und Sprüchen heben sich 3 Gruppen ab, welche jedesmal durch eine besondere Aufforderung, wohl zu hören, gekennzeichnet sind: Die erste

umschließt das große Gleichnis von dem verschiedenen Gedeihen der ausgestreuten Samenkörner (4, 3—8) und schließt ab mit der Aufforderung 4, 9; es gehört aber natürlich dazu auch die nähere Auslegung, die nachher im besonderen Kreis erfolgt (4, 14—20). Die anschließende zweite Gruppe endet mit der Mahnung zu hören 4, 23, während die dritte mit einer solchen beginnt und bis 4, 32 reicht.

Die erste will offenbar die Anforderung an die Hörer des näheren zeichnen,
die zweite ebenso deutlich den Anspruch der Lehre Jesu,
die dritte die Wechselbeziehungen zwischen Hörern und dem „Gottesreich", dem Hauptgegenstand der Lehre.

Die Anforderung an die Hörer lautet allgemein: „seid aufnahmebereit!" und verlangt im einzelnen ein dreifaches:

innerlich interessiert sein,
bereit sein, auch Opfer zu bringen nach außen,
bereit sein, die inneren Hindernisse zu überwinden (4, 3—9).
(Die Erklärung des Heilandes selbst führt das durch (4, 14—20).

Der Anspruch der Lehre Jesu ist ein doppelter (4, 21—23):

Anspruch gehört zu werden; denn das liegt in ihrem Wesen, wie es im Wesen des Lichtes liegt, daß es gesehen werden und leuchten soll. Diesem Anspruch der Lehre entspricht die Verantwortung dafür, daß sie ihrer Bestimmung zugeführt, daß nicht ihr Leuchten verdeckt, ihre Kraft lahmgelegt werde (4, 21).

Anspruch geglaubt zu werden, da es in ihrem Wesen und ihrer Bestimmung liegt, in allem, selbst in dem, was vorläufig noch verborgen ist, klargestellt zu werden; denn im Begriff des „Verbergens" liegt, daß es nur etwas Vorübergehendes sein soll: man verbirgt nur, um es nachher wieder hervorzuholen (4, 22).

Beide Ansprüche sollen die Hörer wohl bedenken (damit sie die Verantwortung fühlen, und damit sie nicht vorschnell aburteilen, wenn in der Lehre noch manches ihnen fremd scheint!): 4, 23.

Die Wechselbeziehungen zwischen Hörer und „Gottesreich" werden behandelt in 2 Sprüchen (4, 24. 25) und 2 Parabeln (4, 26—32) von der selbstwachsenden Saat

und vom Senfkorn und werden wiederum der besonderen Aufmerksamkeit der Hörer empfohlen. Im einzelnen wird damit gelehrt:

Der Hörer („euch den Hörenden") muß großmütig sein im Einsatz schwerer Opfer für das Gottesreich, soll daransetzen, soviel er kann, was in den beiden Sprüchen begründet wird: Einmal kommt nämlich alles wieder ein, und es kommt noch mehr dazu (kraft der inneren, überlegenen Werte des Gottesreiches); je mehr also einer ausgibt, um so besser für ihn (4, 24),

Sodann aber verlangt auch das Gottesreich den Menschen unnachsichtlich für sich, wie es seinerseits für den Menschen Gewinn ist; wer also nichts daran wagt, wird selbst das, was er hat, verlieren (4, 25).

Das Gottesreich seinerseits ist dem Hörer so überlegen, daß es seiner nicht sehr bedarf. Es ist die Hauptsache; das wird in den beiden Parabeln gezeigt:

So wie der Sämann den Samen zwar ausstreut, dann aber schlafen oder wachen kann, ohne daß der Same in seiner Entwicklung beeinflußt wird, wie der Same von selbst wächst durch die inneren Kräfte seines Wesens, so wächst das Gottesreich durch sich selbst; die Entwicklung des Samens in sich selbst bestimmt auch die Zeit: „wenn er es gestattet" (4, 29), dann ist auch das Ende da, welches die wahren Werte ans Licht bringt, die Erntezeit (4, 26—29). Das Gottesreich ist von menschlichem kleinen Können und von menschlichen Zeitabschnitten so unabhängig wie das schließliche Gedeihen des Samens von dem Tun und Lassen, vom Schlafen und Aufstehen der Menschen.

So wie man es der Kleinheit des Senfkorns gegenüber den anderen Samenkörnern nicht ansieht, daß aus ihm das baumartig größte aller Kräuter ersprießen wird, so wird sich auch das Entwicklungsergebnis der kleinen Anfänge des Gottesreiches allem Vermuten und Erwarten der Menschen überlegen erweisen (4, 30—32).

Diese Gedankengänge des 4. Kapitels fügen sich aufs beste in die leitenden Ideen sowohl wie in den Aufbau des Markusevangeliums und sprechen genügend für sich selbst. Sie erfahren aber zudem eine glänzende Bestätigung ihrer, hier dargelegten, inneren Zusammenhänge durch einen Vergleich mit den, ganz entsprechend durchgeführten, Reden des 13. Kapitels, das

ja als 1. Abschnitt des VI. Hauptteils in der Symmetrie des Aufbaus das Gegenstück zu II, 1 ist, dem das 4. Kapitel angehört. Diese Symmetrie ist insofern eine vollständige, als sie, offenbar bewußt, auch für die Unterabschnitte durchgeführt ist, indem in der Gedankenfolge der einzelnen Gruppen das, was in II, 1 zuerst kommt, in VI, 1 zuletzt steht und umgekehrt d. h. die Anordnung des Inhalts der Gruppen zeigt das Verhältnis:

II, 1 = a — b — c : VI, 1 = c — b — a.

Die bewußte Beziehung der beiden Abschnitte zueinander wird schon äußerlich erkennbar durch die, in beiden wiederholten, Mahnungen zur Aufmerksamkeit und Vorsicht:

In II, 1 = „höret!“ (4, 3) — „wer Ohren hat, der höre!“ (4, 9—4, 23) — „seht zu, was ihr höret!“ (4, 24),

In VI, I = „seht zu, daß euch niemand verführe!“ (13, 5) — „sehet in bezug auf euch selbst!“ (13, 9) — „ihr aber sehet zu! sieh’, ich hab’s vorausgesagt!“ (13, 23) — „sehet zu, gebt acht und betet!“ (13, 33) — „wachet!“ (13, 35. 37).

Inhaltlich wird die ausschließliche Belehrung der Jünger über die Vollendung des Gottesreiches (— Vollendung in jedem Sinn: nach außen, zeitlich wie örtlich, und nach innen —) im 13. Kapitel gegenübergestellt der Belehrung für Jünger und Volk über das Grundsätzliche und Grundlegende des Gottesreiches im 4. Kapitel. Und zwar beginnt der Unterricht des 13. Kapitels, wie oben gesagt, streng symmetrisch, also in umgekehrter Folge gegenüber den Gruppen des 4. Kapitels, mit dem Wechselverhältnis zwischen Jünger und Vollendung des Gottesreiches (= 1. Gruppe: 13, 5—13), und hier beginnt es wiederum umgekehrt gegenüber der 3. Gruppe im 4. Kapitel (Wechselbeziehung zwischen Hörer und Gottesreich, wobei erst der Hörer, dann das Gottesreich behandelt wird), mit der Überlegenheit des Gottesreiches, das seiner Vollendung zustrebt (13, 5—8), um dann auch die Stellung des Jüngers darin zu behandeln (13, 9—13): 13, 5—8 betont, daß jene Entwicklung des Gottesreiches von den Menschen und ihren Urteilen, Maßen, Zeiten und Wechselfällen ganz unabhängig ist, so daß wir das vollendete Gegenstück haben zur oben besprochenen Parabel 4, 26—29, daß die Zeit seiner Reife im Samen selbst liege, unabhängig vom Tun des Menschen. Aber ebenso wird auch der dort verlangten Großmut des Hörers zum letzten Opfer (= erstes Glied der 3. Gruppe: die zwei Sprüche 4, 24. 25) hier die Notwendigkeit der Loslösung des Jüngers von allen und von allem bis zum Ende um der Heilsverheißung willen

gegenübergestellt, dafür freilich verheißen, daß ihnen alles zum Kampf um Jesus und seinen Namen Nötige „gegeben wird" (= materielle und formelle Entsprechung zu 4, 25) vom Heiligen Geist (13, 9—13). Beide Glieder dieser 1. Gruppe im 13. Kapitel sind eingeleitet durch „Sehet zu!" (13, 5. 9). Die 2. Gruppe ist die mittlere und entspricht darum der 2. des Kapitels 4; sie behandelt hier wie dort den Anspruch der Lehre Jesus (13, 14—32). Wie dort der Anspruch dieser, wenn auch oft unverständlichen, Lehre, gehört und geglaubt zu werden, betont wurde, so wird hier von der gewaltigen Voraussage über die Weiterentwicklung bis zur Vollendung erklärt, daß sie unbedingt zuverlässig sei, so daß sie selbst nachher sich sagen können, wenn das noch Verborgene hervorgekommen, das Verheißene erfüllt ist, er habe es vorausgesagt (13, 23), und daß wohl Himmel und Erde vergehen, aber nicht sein Wort (13, 31). Am Schluß kommt dann in Kapitel 13 die (3.) Gruppe, die der 1. Gruppe des 4. Kapitels entspricht und gleich jener die Anforderung an die Hörer, hier die Jünger, zeichnet (13, 33—37). Im Schlußvers, der zugleich der Schluß von VI, 1 und der letzten lehrhaften Auseinandersetzung des Heilandes überhaupt ist, wird die Mahnung, die ja nur an die Jünger gerichtet war, ausdrücklich nochmals auf alle ausgedehnt durch die Parabel vom Türhüter, der von seinem Herrn bei der Abreise als Wächter zurückgelassen worden ist, bzw. durch die eigens wiederholte Schlußfolgerung daraus: „Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Wachet!" (13, 37). Jene entsprechende 1. Gruppe des 4. Kapitels hatten wir inhaltlich gekennzeichnet mit den Worten: Seid aufnahmebereit! Hier heißt die Parole: Seid bereit; denn man weiß nicht, zu welcher Stunde der Herr kommt! (13, 35).

Die kürzere Redefolge 8, 34—(38;) 9, 1 bildet einen Teil des Prooemiums zum IV. Hauptteil, in dem Jesus ganz offen mit seiner Lehre vom Leiden und Dienen als dem Weg des Heiles, also von dem Christos als leidenden Gottesknecht, hervortritt. Ebenso gehört die große Rede 9, 35—50, aber auch die folgende Belehrung 10, 3—31 zum IV. Hauptteil (2. Abschnitt). Alle diese Reden stehen demgemäß genau in der Mitte zwischen dem II. und VI. Hauptteil und sprechen sich, wie früher gezeigt wurde, in klarer Gedankenfolge über die Grundsätze des Gottesreiches aus und zwar jetzt offen, ja mit erschreckender Offenheit, wie in dem Ausspruch 4, 22 angekündet worden war, daß alles, was in den Parabeln noch verhüllt war, offen gemacht würde. Bei diesem Tatbestand ist es um so verwunderlicher, daß Soiron meint („Die Logia Jesu", S. 78), den Vers 8, 38 verbinde mit 8, 36. 37 „kein logisches Band".

8, 34 besagt, man müsse den Grundplan und Grundsatz Christi vom Leiden — gegen den sich Petrus gesträubt hat, gegen die sich noch viel mehr die Führer des Volkes und dieses selbst sträubten — als Jünger Jesus' zum Lebensgrundsatz machen: „Wer mir nachkommen will, der entäußere sich seiner selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir!" Dabei ist nach

8, 35 gerade das die Paradoxie „göttlichen Denkens", daß der, welcher sein Leben, also alles, nicht einsetzen will, dieses Leben, und damit alles, verliert.

8, 36 Das Leben ist aber das Wesentlichste, was man hat:

8, 37 Wer es verliert, dem nützt alles in der Welt sonst nichts; denn nur wer lebt, kann ein Gut genießen. Das Leben ist unersetzbar, es gibt keinen Kaufpreis dafür.

8, 38 Als Folge ergibt sich, daß man sein Leben für die Heilsverheißung einsetze, auch gegenüber einer ganzen feindlichen Welt; denn wer den „Menschensohn", den Künder der großen Gottes- und Heilsverheißung zurückweist, wer ihn gegenüber der feindlichen Welt verleugnet, sich seiner schämt, indem er sich auf die Seite des „ehebrecherischen Geschlechtes" schlägt, das Gott, seinem Eheherrn, die Treue bricht (indem es ihn nicht über alles Irdische setzt), den wird dieser „Menschensohn" seinerseits beim Gericht verleugnen, wenn der Tag der eigentlichen Herrlichkeit des Gottesreiches auch äußerlich anbricht.

Der Gedankengang ist also ganz klar, selbst wenn der Evangelist den Vers 38 nicht eigens durch ein *γάρ* auch formell angeknüpft hätte. Was hier gesagt wird, nimmt unzweideutig auf die Rede in Kapitel 4 Bezug, führt sie aber weiter und tiefer durch in rückhaltlos offener Aussprache über die Schwere der Forderung: Das „Gericht" war schon 4, 29 (= II, 1) angedeutet, tritt hier stark in den Vordergrund 8, 38 und wird später im 13. Kapitel (= VI, 1) in voller Klarheit als Endpunkt der ganzen zeitlichen Entwicklung des Heilsplanes enthüllt, ohne daß jedoch an einer dieser Stellen das Wort „Gericht" formell vorkäme, wahrscheinlich weil sich der Evangelist den Begriff in einem weiteren Sinn sichern möchte auch schon als Anfangs- und Teilgericht hier auf Erden.

Auch die Rede 9, 35—50 soll nach Soiron durch Stichwortverbindung — wohlbemerkt nur durch solche! — zusammengehalten sein. Für die Erklärung des Sinnes der merkwürdigen Sprüche über das Feuer und das Salz ist natürlich mit dieser An-

nahme rein äußerer Aneinanderreihung mechanisch überlieferter Sätze durchaus nichts gewonnen, was ja S. auch nicht behauptet. Vor allem aber ist nicht einzusehen, warum das Stichwort „Kind“ 9, 36 wohl zwar den Vers 9, 42 und das Zugehörige an seine Stelle gebracht hätte, *nicht* aber *auch* oder noch viel eher die Perikope von der Segnung und dem Lob der *Kinder*, die erst viel später kommt 10, 13—16. — Ob *auch* gewisse Stichworte die gedanklichen Verbindungen unterstützten, mag im übrigen ganz aus dem Spiel bleiben. Sicher ist, daß diese gedankliche Verbindung vorhanden ist, daß sie durchaus die Entwicklungslinie der leitenden Ideen des Markusevangeliums fortführt und daß vieles im einzelnen erst durch diese, im Aufbau sich auswirkenden, Leitideen geklärt wird, wie denn auch die Verweisung der Kindersegnung in's 10. Kapitel klar im *Aufbau* begründet ist.

Wir sahen nämlich früher, daß der 2. Abschnitt des IV. Hauptteils durch die zwei Bemerkungen 9, 30 und 10, 1 ersichtlich in zwei Unterabschnitte gegliedert werden soll: 9, 33—50 ist ausdrücklich an die Jünger allein gerichtet, 10, 1—31 aber ebenso ausdrücklich an Jünger *und* Volk. Und zwar gibt der *erste* Unterabschnitt die Einzelheiten über die Lehre vom Leiden und Dienen oder die Auswirkung *in bezug auf die Wirksamkeit* der *Führer* im Gottesreich und der Führung zum Gottesreich, der *zweite* Unterabschnitt aber *in bezug auf den persönlichen Wandel* und die dazu notwendigen Opfer. Diese Einzelheiten sind *im ersten Unterabschnitt* 9, 33—50:

Das Gottesreich fordert von denen, welche Führer sein und darin wirken wollen, *Demut* und *Wille zum Dienen* (9, 33—35).

Beim Wirken am Gottesreich ist *nichts klein* und *unbedeutend*, wenn der übernatürliche Zweck in Frage kommt oder das Ziel des Christos und dessen, der ihn gesandt hat, *nicht einmal ein Kind*, so wenig es zu bedeuten scheint (9, 36. 37).

Beim Wirken am Gottesreich darf *nur die Sache* gelten, *nicht* die Person der Führer, ihr Belieben und ihr Verhältnis zu anderen, also nur der Christos und sein Name (9, 38—40).

In dieser Sache, die allein gelten darf, ist wiederum *nichts klein* weder im Guten, das vollbracht (9, 41),
noch im Bösen, das verhindert werden muß (9, 42).

Da gilt es auch um eines scheinbar Kleinen willen das größte natürliche Gut opfern (9, 43^a. 45^a. 47^a).

Denn es geht um Leben und Tod, um das wirkliche Leben, welches das Gottesreich verleiht, und um den Tod im ewigen Feuer, und es gibt nur ein Entweder — Oder, man muß sich für eins von beiden entscheiden (9, 43^b. 45^b. 47^b. 48).

Also ein Feuer gibt es nun einmal für jeden Menschen, Feuer, das ihn aufzehrt (9, 49^a) (— wobei ein anderes Herrenwort, Lk 12, 49, zeigen mag, wie dieses Wort gemeint ist in bezug auf den echten Jünger Jesus, nämlich als ein Element, das um sich zu greifen drängt und alles in seinem Bereich verzehrt d. h. alles zur Preisgabe zwingt, genau wie es die Lehre des Christos im IV. Hauptteil Mk vom Geist des Gottesreiches sagt, also unerbittliche Selbstentäußerung, vollständige Verzichtsbereitschaft!).

Wenn jedes Opfer (nach Lev 2, 13), damit es ein solches sei, gesalzen werden muß (9, 49^b), so ist bei dem echten Jünger des Gottesreiches solches Feuer sein Salz (9, 49^a),

und ohne dieses Salz des Feuers d. h. der Bereitschaft, alles verzehren zu lassen und darein zu geben, würde das Gottesreich seine Kraft verlieren wie schalgewordenes Salz (9, 50^a).

Dieses Salz müßt ihr (d. h. die Jünger, die gewählt waren, „daß er sie sende") in euch haben (9, 50^b).

Zum Erweis, daß ihr dieses Salz in euch habt, zeiget seine erste Eigenschaft, jene Selbstentäußerung, welche nötig ist zur Bruderliebe: „Habt Frieden untereinander!" (9, 50^c).

Mit diesen letzten Worten schließt sich der Ring, und der erste Unterabschnitt endet, womit er begonnen, mit der Mahnung zu Demut und Dienen in gegenseitigem Frieden.

Die Einzelheiten im zweiten Unterabschnitt (10, 1—31):

Für den persönlichen Wandel fordert das Gottesreich von seinen Anhängern

Keuschheit (10, 1—12),

Einfachheit und Einfalt des Kindes (10, 13—16),

Losgelöstsein von Anhänglichkeit an äußere Güter (10, 17—27).

Dafür bietet es hundertfältigen Ersatz und das ewige Leben (10, 28—31).

Hier ist die Frage, warum die Perikope, in der Jesus die Kinder segnet und als Vorbild hinstellt, nicht auf Grund des Stichwortes „Kind“ zu 9,36 ff. gezogen wurde — eine Frage, welche die Stichwortannahme Soirons nicht beantworten kann —, von selbst gelöst durch den Aufbau d. h. mit der Erkenntnis der leitenden Idee des Unterabschnitts 2 im Unterschied vom ersten Unterabschnitt.

Weshalb 11,24.25 gerade an dieser Stelle steht, ist bereits früher (S. 103) gesagt worden. Auch hier ist, entgegen der Annahme Soirons (Logia S. 79. 80), gedanklicher Zusammenhang und nicht bloß äußere Verknüpfung.

Vierter Teil:

Folgerungen und Vermutungen

1. Kapitel:

Folgerungen. Das Markusevangelium als Petruspredigt.

So hat sich uns die gefundene Einteilung des Markusevangeliums von verschiedenen Seiten her bestätigt. Der Aufbau ist in seinen 7 Hauptteilen und dazu noch in den 3 Prooemien der symmetrisch angelegten und aufeinander bezogenen Hauptteile I., IV., VII., welche die Hauptpunkte der Entwicklungslinie bezeichnen, durch ein einfaches Merkmal unzweideutig gekennzeichnet: die Nennung des Namens Jesus im Hauptsatz zu Beginn einer neuen Perikope. Aber auch die Untereinteilung ist mehrfach, nach stets gleichen Aufbauprinzipien, sichergestellt. Das Ganze ist einfach und klar aufgebaut, in straffer Anordnung gegliedert.

Eine erste und wichtigste Folgerung dieser Erkenntnis ist Sicherheit über die Einheit des Markusevangeliums: Aus diesem Kunstbau läßt sich, bis in die Einzelheiten, nichts herausbrechen, ohne das Ganze zu zerstören.

Freilich erhebt sich sogleich auch die Frage nach dem Verfasser, und zwar des näheren die Frage nach dem Verhältnis des Herausgebers Markus zu dem, dessen „Dolmetsch“ er in der Herausgabe dieses Evangeliums nach der Überlieferung geworden ist. Findet sich also in dem Aufbau, der sich uns in dieser Untersuchung enthüllt hat, ein Anhaltspunkt für die Richtigkeit der genannten Überlieferung? Läßt sich etwas Bestimmtes darüber feststellen, ob und wie Petrus etwa an diesem Evangelium beteiligt war? Lassen sich einzelne Teile oder Gedanken als sein besonderes geistiges Gut ansprechen? Stimmt die Hauptidee, die dem ganzen Evangelium zugrunde liegt, mit einem Zentralgedanken der, früher herausgestellten, Lehrverkündigung des Petrus überein? Läßt sich vermuten, daß etwa diese Gesamtidee die Anordnung der Teile bedingt und gebildet habe? [1]

---

[1] Im einzelnen sind manche wertvollen Beobachtungen über die Hand und den Geist Petri im Markusevangelium längst gemacht worden. Siehe die

Wir kehren mit diesen Fragen zum Ausgangspunkt der Arbeit zurück. Doch beginnen wir nicht mit dem Forschen nach Übereinstimmungen in Einzelheiten, sondern mit der Erörterung der Frage, ob die Gesamtidee des Evangeliums mit dem Zentralgedanken der Lehrverkündigung Petri übereinstimmt, einmal weil die ganze Entwicklung unserer Untersuchung dahin drängt, dann aber auch, weil Einzelheiten gerade von der Betrachtung des Ganzen her in eine ganz neue Beleuchtung gerückt werden können.

Unsere Untersuchung ging unter anderem aus von der Betrachtung jener überragenden Bedeutung, welche dem Namen Jesus sowohl in den Reden der Apostelgeschichte als auch in den Briefen Petri zukommt, und die erste Beobachtung im Markusevangelium war der merkwürdigen Verteilung des Namens Jesus gewidmet. Diese Verteilung wurde der Schlüssel zum Verständnis des Aufbaus im großen und des Nachdrucks, der unter Rücksicht der Sinndeutung dieses Namens auf einzelne Vorkommnisse und Worte, und unter der Rücksicht der Häufigkeit dieses Namens auf einzelne Hauptteile und Abschnitte gelegt wird. Damit ist schon eine außerordentlich wichtige Übereinstimmung festgestellt. Es steht also fest, daß der Name Jesus, in dem so, wie seine Bedeutung dem Petrus vorschwebte, die wichtigsten Grundgedanken seiner Heilslehre kristalliert schienen (insbesondere die Idee von dem Christos, der als der leidende Gottesknecht die Versöhnung und das Heil bringen sollte), auch im Markusevangelium bewußt zum entscheidenden Merkmal des Aufbaus äußerlich und damit zugleich zur Hervorhebung der Hauptpunkte der Entwicklungslinie im Evangelium (Prooemium zu I., IV., VII.), ja zur Kennzeichnung des Inhalts einzelner Teile im ganzen wie im einzelnen gemacht worden ist. — Aber auch ausdrücklich und wörtlich ist die Bedeutung des Namens Jesus als kurze Zusammenfassung der ganzen Heilslehre sowohl in der Petruspredigt der Apostelgeschichte als im Evangelium hervorgehoben. In der Petruspredigt ist die zentrale Bedeutung dieses Namens, in dem die Lehre von dem leidenden, aber auch auferweckten Christos als der Entscheidung auf Leben und Tod zusammengefaßt ist, klar gezeichnet mit den Worten: „Und nicht ist in irgendeinem anderen das Heil; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel in der Menschheit gegeben, in dem wir gerettet werden

---

bündige Zusammenfassung bei Meinertz, Einleitung in das NT, 1921[3], 234—237; 1933[4], 202—204, auch M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, 1929[4], S. CVIII—CXIII. Wie immer ist vieles neu gesehen von Th. Zahn, Einleitung in das NT II (1907[3]) 250—254, dazu S. 241 f. A. 4 und S. 228.

könnten!“ (A 4, 12). Darum heißt auch die ganze Heilsverkündigung: „Lehren auf den Namen des Jesus“ (A 4, 18). Im Evangelium aber ist genau dasselbe verkündet, nur in anderer Ausdrucksform; denn im *Mittel- und Kernstück* (IV. Hauptteil), welches gerade der Enthüllung des Heilsplanes, der Lehre vom Leiden und Dienen nach „göttlichem Denken“ (Mk 8, 33), gewidmet ist, wird das Tun um des Heiles willen, also um des übernatürlichen Zieles willen, viermal mit dem Ausdruck „*im Namen* Christi“ bedacht (Mk 9, 37. 38. 39. 41). Nur noch dreimal kommt diese Formel (für Christus selbst gebraucht) bei Mk vor, und diese drei Male sind — das ist das Bezeichnende — *genau symmetrisch* zum Mittelstück (IV. Hauptteil) gestellt: einmal im II. Hauptteil (6, 14: „denn bekannt geworden war *sein Name*“) und zweimal im VI. Hauptteil (13, 6: „viele werden kommen in *meinem Namen*, als ob ich es sei“ und 13, 13: „und ihr werdet gehaßt sein von allen *um meines Namens* willen“). Dabei ist wohl zu beachten, daß Petrus wiederholt (A 3, 13; 10, 36; 1 P 1, 18) auf das 52. Kapitel des Isaias anspielt, und daß der Herr (Jahve, κύριος) in diesem Kapitel gerade die *wahre Erkenntnis seines Namens* voraussagen läßt mit Ausdrücken, welche im Markusevangelium das große Heilswerk bezeichnen (εὐαγγέλιον — wie Petrus seine Aufgabe als τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου bezeichnet A 15, 7, so hat Mk das Wort geradezu als Kennzeichen unter den Evangelien, als Bezeichnung aber für den besonderen Geist des Gottesreiches 8, 35 und 10, 29 im Zentralteil sogar allein — σώζομαι, βασιλεία τοῦ θεοῦ — wiederum das kennzeichnende Wort für den IV. Hauptteil). Is 52, 6 heißt es nämlich: διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου *τὸ ὄνομά μου* ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι *ἐγώ εἰμι αὐτὸς* ὁ λαλῶν· πάρειμι 52, 7 . . . ὡς πόδες *εὐαγγελιζομένου* ἀκοὴν *εἰρήνης* . . . ὅτι . . . ποιήσω τὴν *σωτηρίαν* σου . . . *Βασιλεύσει* σου ὁ *θεός*. Man erkennt überrascht: Die Zentralidee im Aufbau des Markusevangeliums deckt sich mit dem Zentralgedanken der Lehrverkündigung des Petrus, die ihrerseits wieder ganz natürlich, wie es sich für den Apostel *psychologisch* schon erwarten läßt, aus der Vergleichung seiner wichtigsten Erlebnisse mit der Heilsverkündigung der Propheten, insbesondere im 52. und 53. Kapitel des Isaias, erwächst.

Wir haben hiermit schon einen zweiten Grundgedanken der Petruspredigt und Petrusbriefe berührt, den Gedanken der *Zeugenschaft*, den Anspruch auf das Recht, als Zeugen des Lebens und besonders des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Jesus von Nazareth gehört zu werden, weil dieser selbst, und damit Gott, der ihn sandte, sie bestimmt hat. (Vgl. die

zusammenfassende Übersicht über die Petruspredigt der Apostelgeschichte — im ersten Teil, 2. Kapitel, α. die Petrusworte und Petrusreden der A [S. 20 f.] — besonders die Nr. 1, 2 und 3.) Wiederum drängt sich dem ersten Apostel auch dieser Gedanke auf beim Klang des Namens Jesus, in welchem sich ihm die ganze Heilslehre zusammenfaßt: Gleich in der 1. Rede ist ihm Jesus der „Herr", der zuallererst ihr d. h. der Apostel „Herr" ist, der von Anfang an und durch sein ganzes irdisches Leben hindurch „ein- und ausging bei uns" (A 1, 21), den er aber auch noch am Anfang seiner Briefe als seinen Sendherrn bekennt, er „der Sendbote Jesu Christi". Und auch dieser Gedanke von der Zeugenschaft der dazu bestimmten Sendboten ist in wahrhaft architektonischer Kunst und Eindringlichkeit in den Aufbau des Evangeliums von Jesus, dem leidenden und dienenden Herold der Gottesherrschaft und Heilsverheißung, eingebaut. Es soll offenbar kein Zweifel gelassen werden, daß dieser Jesus vom ersten Anfang an ganz bestimmte Menschen nun wiederum zu Herolden des Heils ausersehen und herangebildet hat. Das erste Ereignis im I. Hauptteil, sogleich nach dem Prooemium, und das allererste Wort Jesu ist die Berufung des Simon und seiner Gefährten — in keinem Evangelium sonst ist das der Fall! — und das Letzte an Ereignissen und das letzte Wort Jesu (im VII. Hauptteil) ist wiederum „seinen Jüngern und dem Petrus" gewidmet (16, 7). Dann sind von den 7 Hauptteilen zwei (II. und VI.), und zwar in symmetrischer Gruppierung um das Mittelstück (IV. Hauptteil = Offenbarung der Leidenslehre), ausdrücklich und ausführlich der Darstellung des Erziehungswerkes an diesen, zu Herolden bestimmten, Jüngern in Wort und Tat vorbehalten (vgl. S. 91) und als solche gekennzeichnet (jeweils im 1. Abschnitt, dem allgemeineren Teil) durch absichtliches Fortlassen des Namens Jesus (vgl. S. 94 f.). Aber auch das große Geheimnis des Leidens wird zuerst, und zwar in dem eindrucksvollen Prooemium des Mittelstücks (Hauptteil IV), den Jüngern enthüllt, und in der Darlegung der Einzelheiten dieser Lehre vom Leiden und Dienen ihnen, als Führern im Gottesreich, ein eigener Unterabschnitt geschenkt und als solcher hervorgehoben, wie früher gezeigt wurde (Mk 9, 30—50)[2]. — Auch hier haben wir außerdem Übereinstimmung zwischen der Lehrverkündigung des Petrus und Mk in der Formulierung des Sendungsgedankens: Petrus beruft sich in seiner ersten Predigt vor

---

[2] S. 79 und 117. — Die Beziehungen zwischen der Einleitung des Gesamtevangeliums Mk und dem sog. Markusschluß in der „Herold"-Idee werden eigens behandelt im Anhang: „Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses" (1. und 7. Kap.).

Heiden ausdrücklich darauf, daß sie, die Apostel, die von Gott vorherbestimmten Zeugen (A 10,41) und von Jesus mit der Predigt beauftragt seien: *καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι* (A 10,42). Dieses Wort von dem „Herold" des Heils, das schon in den Paulusbriefen seltener und offenbar nur für die, um den Glauben erst werbende Predigt gebraucht wird — das Johannesevangelium kennt es bezeichnender Weise überhaupt nicht —, ist für das Markusevangelium wiederum geradezu kennzeichnend: Hier kommt dieser Ausdruck nicht nur relativ, sondern selbst absolut am meisten vor, hier allein — und das bedeutet noch mehr — wird bei der Wahl der Apostel ausdrücklich hinzugesetzt: *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν* . . . (Mk 3,14).

Nach der Petruspredigt hat diese Zeugenschaft der Apostel zum Gegenstand die Lehren, die Wunder, das Leiden, aber auch die Verherrlichung Jesu — wiederum ganz natürlich, weil seine Lehren ihre Lehren waren, seine Wunder die Beglaubigung für ihn durch Gottes Macht selbst und sein Leiden und Sterben mit dem überraschenden Abschluß der Auferstehung eben der Kern der Heilsverheißung, die gerade hierin der Welt unverständlich erscheinen und gerade so als eigentlicher Wille und Plan Gottes (für das Wirken des Christos, aber auch für der Jünger Wirken und Wandel) aufgezeigt und eben damit gerechtfertigt werden mußte. Aber dieses Leben Jesus wird nun in der Lehrverkündigung Petri in einer ganz bestimmten Abgrenzung hervorgehoben. So finden wir sofort in der ersten Rede des Petrus betont, der Ersatzmann für den Verräter Judas müsse mit ihnen, den anderen Aposteln, bei Jesus gewesen sein von der Taufe des Johannes an bis zur Aufnahme und Zeuge der Auferstehung (A 1,21.22). Dieselbe Abgrenzung des Lebens Jesus ist Gegenstand der Predigt vor den Heiden, aber mit näheren Ausführungen, insbesondere mit einer klaren Würdigung seiner Wunder, vor allem seiner Macht über die Besessenen, als Bestätigung durch Gott selbst und als Beweis des Heiligen Geistes Gottes über ihm (A 10,38), mit einem Hinweis auf die Apostel als Zeugen (A 10,39), auf die Rechtfertigung seines Kreuzestodes durch Gott selbst in der Auferweckung (A 10,40), auf ihre Bezeugung der Erscheinungen (A 10,40.41), auf die Berechtigung ihrer Heilspredigt (A 10,42) und auf den Sinn dieses Lebens Jesus als Erfüllung prophetischer Voraussage, als Mittel der Versöhnung mit Gott unter der Vorbedingung des Glaubens (A 10,43) und als Entscheidung auf Leben und Tod (A 10,42). Das ist

geradezu ein Abriß des Markusevangeliums, und nur dieses Evangeliums, nicht nur im äußeren Ablauf, sondern auch schon in der pragmatischen Durchdringung desselben. Und dazu gibt uns zugleich der Aufbau des Mk die nähere Erklärung dafür, warum der Anfang des Lebens Jesus gerade durch die Taufpredigt des Johannes bestimmt wird: Schon die Formulierung des Auftretens Jesu durch Petrus gleicht in überraschender Weise dem ersten Satz des I. Hauptteils (nach dem Prooemium) bei Mk. Petrus sagt: „beginnend von Galiläa nach der Taufe, zu deren Herold sich Johannes gemacht hatte" (A 10, 37). Mk aber bringt das Auftreten des Johannes mit den Worten: „indem er sich zum Herold einer Taufe . . . machte" (1, 4) in der Einleitung, erinnert mehr an die Taufe Jesu samt der Stimme von oben und der Versuchung in der Wüste, als daß er sie schilderte (1, 9—13 = Prooemium I), und beginnt dann den eigentlichen I. Hauptteil mit den Worten: „Nach der Auslieferung des Johannes kam (der) Jesus nach Galiläa, indem er sich zum Herold der Heilsverheißung Gottes machte" (1, 14). Was Petrus in dem kurzen Satz A 10, 37 sagt, ist also wie eine Inhaltsangabe der Anfangsschilderung bei Mk, und diese Übereinstimmung ist um so merkwürdiger, als diese von Petrus und Mk übereinstimmend so gegebene Reihenfolge gar nicht dem genauen Verlauf der Sache entspricht: Johannes, der Evangelist, nimmt ausdrücklich Gelegenheit, das hierdurch ermöglichte Mißverständnis auszuräumen, indem er mit Betonung schildert, wie Jesus schon vor der Gefangennahme des Täufers (in Judäa) auftritt und öffentlich wirkt[3]. Mk gibt uns nun Aufklärung über den Grund dieser scheinbar merkwürdigen Folge der Anfangsschilderung und damit zugleich der entsprechenden Satzformulierung des Petrus A 10, 37: Diese Folge soll eben nicht eine zeitliche, sondern eine ideelle sein; denn die Einleitung des Mk zeigt uns, daß im Auftreten des Täufers und seiner Taufpredigt eine doppelte Beglaubigung Jesu lag und hervorgehoben werden sollte, einmal weil sein Auftreten Erfüllung einer göttlichen Voraussage war, und dann weil der Inhalt der Tauf- und Bußpredigt dieses, so von Gott vorausgesagten, Mannes auf Jesus als Ziel seines eigenen Auftretens hinwies. Dazu kam im Prooemium zum I. Hauptteil als 3. Beglaubigung die Stimme von oben bei der Taufe durch Johannes. So war wirklich aus inneren Gründen die Taufpredigt des

[3] Vgl. H. J. Cladder, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in: Stimmen aus Maria-Laach, 87. Bd., 1913/14, S. 136—150 und ders., Unsere Evangelien 194 f.

Johannes, weil Vorbereitung auf Jesus und dessen Auftreten, als *erledigt* zu betrachten und ideell als Vergangenheit in dem Augenblick, da Jesus selbst öffentlich auftrat: Die Formulierung „Jesus begann *nach* der Taufe des Johannes“ besagt also nichts anderes als „Jesus *begann* schon als *beglaubigter* Gottgesandter“.

Aber auch sämtliche *Gesichtspunkte, unter denen* Petrus in seiner Heidenpredigt (A 10) *das Leben Jesus betrachtet*, kehren als die tragenden Ideen des Aufbaus im Markusevangelium wieder: Um die großen Hauptteile und Abschnitte anzugeben, so ist sein Auftreten als der große Wohltäter (A 10, 38) der Inhalt von I, 1 bei Mk — sein überardisches Ziel (A 10, 42^{b}. 43^{a}) Inhalt von I, 2 —, die besondere Bestimmung der Apostel (A 10, 39) Inhalt von II, 1 —, der Hinweis auf die übernatürlichen Kräfte (A 10, 38), und auf die Notwendigkeit des, über das Natürliche hinausgehenden Vertrauens (A 10, 43^{b}) ist Gegenstand des Abschnitts II, 2 —, die Eigenart seines Werkes und Wollens als Erfüllung der Prophezeiung vom leidenden Gottesknecht nach Isaias 53, 5. 6 (A 10, 43) Inhalt von IV, 1 (vgl. besonders Mk 9, 12) —, seine Bestimmung zum Richter und zum Entscheid auf Leben und Tod (A 10, 42^{b}) endlich klingt schon an in II, 1 (Mk 4, 29) und wird dann der starke Grundton in der ganzen zweiten Hälfte des Evangeliums vom Mittelstück an im Prooemium zu IV. (Mk 8, 38), im V. Hauptteil, der mit dem Gedanken schließt (12, 40), in VI, 1 (Mk 13, 26) und wiederum im Prooemium zum VII. Hauptteil (Mk 14, 62). Die Übereinstimmung der Idee von den Aposteln als Zeugen der Auferstehung, der Erscheinungen des Auferstandenen, der mit ihnen zu Tische saß, sowie der Sendung (A 10, 41 und 42) mit dem Inhalt des „Markusschlusses“ ist ohne weiteres klar, kommt aber natürlich nur bei Anerkennung der Echtheit des letzteren in Frage. — Besonders beachtenswert ist noch die Hervorhebung der Wunder an Besessenen und der darin liegenden Gottesmacht über die Teufel (A 10, 38); sie entspricht ganz der Eigenart des Mk, der immer durch die Bevorzugung der Teufelsaustreibungen bekannt war.

Wie aus dem Angeführten hervorgeht, war im Leben Jesus (bei der genannten Abgrenzung) *der eigentliche Stein des Anstoßes* vor Juden wie vor Heiden *das Leiden und Sterben*. Dieses ist darum auch in allen anderen Petrusreden das eigentliche Kernproblem, dessen Lösung erst die Vorbedingung für die Bereitschaft zum Glauben schaffen konnte. Dieses Leiden und Sterben war ein Zeichen, daß Jesus von Nazareth bei seinem Auftreten Ablehnung und Verwerfung gefunden hatte, dazu bei seinem

eigenen Volke, und mußte gerechtfertigt werden, sollte es nicht gegen den, der wie ein Verbrecher gestorben war, Vorurteile erwecken. Darum zeigt die Petruspredigt immer wieder: Dieses Leiden und Sterben war längst von den Propheten vorausgesagt und wurde nachher durch die Auferweckung von den Toten durch Gott selbst gerechtfertigt. Ja durch dieses Leiden und Sterben sollte das Heilswerk abgeschlossen, die Sünde getilgt, das Reich Gottes aufgerichtet, die Menschheit „gerettet" werden zum „Leben", und auch das mußte, weil erstmals unbegreiflich, erklärt werden. Dieses Leiden und Sterben sollte des weiteren gerade in der Verwerfung durch das eigene Volk ein Erweis seiner gottgewollten Sendung sein. Als leidender und sterbender Christos sollte er zur Entscheidung werden, wie einer gegen alle stehen und doch siegen. Petrus hat dem in der bekannten Formulierung Ausdruck gegeben (A 4, 11; 1 Petr 2, 4—8), daß Jesus „der Stein ist, den die Bauleute verwarfen, der aber zum Eckstein wurde" nach Ps 117 (hebr 118), 22. Aber auch im Leben der Anhänger des Gottesreiches sollte sich dieses Leiden und Sterben gewissermaßen widerspiegeln und sollte ihrem Wandel zum Unterschied von den anderen einen eigenen Stempel aufdrücken. — All' das hatten wir früher bei der Untersuchung der Petrusreden und Petrusbriefe als deren leitende Gedanken, insbesondere auch als die Inhaltsdeutung des Namens Jesus, erkannt. All' das findet sich in der Pragmatik des Markusevangeliums wieder. Man kann sogar sagen: Die Lehre vom leidenden Christos ist die Pragmatik dieses Evangeliums. Alle anderen Leitgedanken kreisen um diese Lehre wie die Planeten um die Sonne. Der IV. Hauptteil, welcher der Enthüllung dieser Lehre gewidmet ist, bedeutet nicht nur materiell die Mitte des Ganzen, auf die sich symmetrisch die anderen Teile beziehen. Auch inhaltlich ist er ein Sammelpunkt der, in den früheren Hauptteilen dargelegten, Gedanken, wie ein Brennpunkt, in dem sich zugleich all' das vorher Gesagte gesammelt und gestärkt zusammenfindet und nun entzündet zur grell aufleuchtenden Paradoxie „göttlichen Denkens" über Leiden, Kreuz und „Dienen". Von hier strahlt dann diese unbegriffene und menschlich betrachtet auch unbegreifliche Lehre von neuem aus und entfaltet sich in den neuen Leitgedanken der folgenden Hauptteile, um schließlich alle diese Strahlen der leitenden Gedanken in dem zweiten Brennpunkt zu vereinigen, im VII. Hauptteil, der Erfüllung und Zusammenfassung alles Vorausgegangenen. So geht z. B. jedesmal der 2. Abschnitt der drei ersten Hauptteile, wie oben (S. 73. 74. 76. 77, vgl. auch S. 96) schon gesagt, darauf aus, zu zeigen, daß Jesus von Nazareth immer anders ist als die Menschen erwarten würden: I, 2 zeigt

sein Ziel, das nicht, wie die Menschen nach dem großen Erfolg des ersten Auftretens erwarten würden, auf äußere Ehren für seine Person geht, sondern auf „den“ Menschen und das Wohl seiner Seele. II, 2 schärft Jüngern und Volk ein, auf die über die Natur hinausgehenden Mittel zu achten, auf die übernatürlichen Kräfte des Geistes Gottes in ihm und auf übernatürliches Vertrauen zu ihm. III, 2 zeigt ihn gar, nachdem er auf so wenig Verständnis dieses seines Wollens gestoßen, im Rückzug vor seinem eigenen Volke. All' das findet eine erste, überraschende Lösung in der Enthüllung seiner Kreuzeslehre im IV. Hauptteil, die freilich selbst wieder Staunen bis zur Furcht auslöst. Sie wird trotzdem aufrecht erhalten und noch weiter durchgeführt in dem Hinweis des V. Hauptteils, daß gerade die Befolgung dieser Lehre Segen und Erfolg bringt, die Ablehnung aber Mißerfolg, und in der neuen Belehrung des VI. Hauptteils über die Notwendigkeit der Hingabe des Allerletzten, bis dann im VII. Hauptteil diese Lehre an Jesus selbst in furchtbarster Weise erfüllt wird und zugleich doch ihre Rechtfertigung findet.

Aber auch noch in anderer Weise zeigt sich, daß der IV. Hauptteil mit seiner Lehre vom leidenden Christos das eigentliche Kernstück des ganzen Evangeliums ist. Schon hier, bei der ersten Enthüllung, wird zugleich eine Rechtfertigung, und zwar eine dreifache Rechtfertigung dieses für Menschen so anstößigen Grundsatzes und Planes gegeben. Erst läßt sich Jesus in förmlicher Weise von seinen Jüngern als der Christos anerkennen und eröffnet ihnen sofort im Anschluß an dieses Bekenntnis als der Prophet, auf den man hören muß, das bevorstehende Leiden und Sterben. Dann wird seine Lehre bei der Verklärung durch die Stimme von oben bestätigt. Und schließlich verweist er selbst wieder beim Herabsteigen auf die Schriften der Propheten, die seinen Tod vorausverkündet hätten (Mk 9, 12). Wie einst bei seinem ersten Auftreten (I. Hauptteil), so wird also Jesus auch jetzt, wo all' das Auffällige an ihm in neuem Lichte erscheint und zusammengefaßt wird durch die „Enthüllung“, jetzt wo er „hervortritt“ mit seinem Geheimnis, von neuem bestätigt, wenn freilich die endgültige Rechtfertigung auch erst zum Schluß im VII. Hauptteil aufleuchtet. — Hier im Mittel- und Kernstück (IV.) steht sodann bezeichnender Weise die *ψυχή* im Vordergrund, um die ja das Heilswerk des Christos geht. Viermal gebraucht Jesus dieses Wort, das sonst im ganzen Markusevangelium nicht vorkommt, im Prooemium zum IV. Hauptteil, und ebenso ist dieser IV. Hauptteil der Sammelpunkt des Wortes *ζωή* sowie des *σώζω* im eigentlichen Sinn der

Heilsverheißung. Offenbar mit Absicht! Denn durch Leiden und Sterben des Christos sollte gerade das „Leben“ geschenkt werden, wie denn Petrus in dem nämlichen Zusammenhang mit dem Sterben am Kreuz Jesus den *ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς* (A 3, 15) genannt hatte. — Der Anhänger des Gottesreiches soll diese Lehre vom Leiden und „Dienen“ auch auf sein Leben anwenden: Wie Petrus die eigentliche Wirksamkeit der Apostel selbst zur Erfüllung der Pläne ihres Meisters den „Dienst“ (*διακονία*) genannt hatte (A 1, 17. 25), so unterweist Jesus im 2. Abschnitt des IV. Hauptteils zunächst in eigenem Unterricht seine Jünger, daß sie gerade als Führer die „Diener“ aller sein müßten (Mk 9, 35), und das Wort wird eigens dann zu Beginn des V. Hauptteils wiederholt, weil hier gezeigt werden soll, daß in der Befolgung der Lehre Jesus der Erfolg liegt. Aber auch die gewöhnlichen Gläubigen und Anhänger Christi müssen sich mit dem Grundsatz vom Leiden und Dienen vertraut machen, wie denn Petrus betont, daß nur in dem „Sichabwenden von den Schlechtigkeiten“ (A 3, 26) der Segen des Christos liegt, insbesondere in selbstloser und segenspendender Bruderliebe Segen und „Leben“ (1 Petr 3, 8. 9. 10), daß Leiden Anteil der Christen sei (1 Petr). Ganz entsprechend steht im IV. Hauptteil des Markusevangeliums neben der eigenen Unterweisung der Jünger als Führer auch eine Belehrung für Jünger und Volk über die Notwendigkeit der „Selbstentäußerung“ (Mk 10, 1—31) „um meinetwillen und um der Heilsverheißung willen“ (Mk 10, 29).

Stark betont finden wir in der Heilsverkündigung Petri auch die besondere Art des Leidens und Sterbens, dieses scheinbar aussichtslose Alleinstehen im Kampfe gegen die Vielen, gerade gegen die Führer des Volkes und die Mächtigen der Erde, die sich wie in einer Verschwörung zusammengefunden haben gegen den Christos, dieses besondere Kennzeichen des leidenden Gottesknechtes, wie es besonders durch Ps 2 und Isaias 53 vorausgesagt war. Und auch dieses Merkmal der Lehrverkündigung Petri ist wiederum in einzigartiger Weise in den Aufbau des Markusevangeliums eingefügt: Im IV. Hauptteil, also im Mittelstück, unterstreicht die entscheidende Enthüllung des Leidensplanes im Prooemium dieses *ἀποδοκιμασθῆναι* (durch die Ältesten, die Hohepriesterschaft und die Schriftgelehrten Mk 8, 31) und bedient sich dabei formell des Ausdrucks aus 1 Petr 2, 4 u. 7 (dessen Vorkommen bei Mk und 1 Petr fast 50 Prozent des Gesamtvorkommens im NT ausmacht!)[4]. Und wie die Hauptteile

---

[4] Dazu decken sich noch aus den übrigen Vorkommen die drei Stellen

vor dem Mittelstück den Heiland jedesmal im Gegensatz zu den Auffassungen des Volkes und seiner Führer zeigen, so erscheint er in den entsprechenden zweiten Abschnitten der Hauptteile nach dem Mittelstück jedesmal als der Einzige, der gegen alle steht: V, 2 in den Streitreden zu Jerusalem, VI, 2 in der vollständigen Vereinsamung und VII. in der Verwerfung und Auslieferung zum Kreuzestod. — Sehr fein ist dann auch im Aufbau des Evangeliums durchgeführt, daß die, welche er als Führer und Nachfolger in der Verkündigung des Gottesreiches herangezogen hat, ebenfalls in dieser ihrer Aufgabe allein stehen werden gegen die Vielen der Welt: Im Mittelstück (IV.), das ja fast alle die folgenden Hauptteile wie im Keime enthält, wird zum Abschluß mit starker Betonung der Lohn versprochen für die Selbstentäußerung bis zur Preisgabe der Familienbeziehungen (10, 29 f.) und in den symmetrisch zu diesem Mittelstück gestellten Teilen II, 1 und VI, 1 werden einerseits schon im voraus seine Jünger als die Glieder der Jesus-Familie bezeichnet (II, 1: Mk 3, 31—35), und wird andererseits nachher ihr Alleinstehen vor der Welt und gegen die Feinde, die bis in die Kreise der leiblichen Familie reichen, vorausgesagt (VI, 1: Mk 13, 12. 13).

Wenn nun trotz Leidens und Sterbens, trotz der Verschwörung aller gegen den einen, der leidende und sterbende Christos siegt, so ist das ein neues Zeugnis, daß eben der Gottesknecht von Gott Vorausbestimmtes erfüllte, und auch das war vorausgesagt. Daß hier wiederum ein Lieblingsgedanke der Lehrverkündigung Petri vorlag, ersehen wir aus dem Wiederkehren jenes Schriftwortes, in dem er diesen Gedanken ausdrückte, vom Stein, der von den Bauleuten verworfen gerade zum Eckstein gewählt wird A 4, 11; 1 Petr 2, 4 u. 7). Im Markusevangelium hat dieser selbe Gedanke einen ganzen Hauptteil gebildet, in dem gezeigt wird: Der, zum Tod nach Gottes Willen entschlossene und „dienende“, Christos wird schon vor seinem Tode verherrlicht, seine Feinde erleiden eine allseitige Niederlage (V. Hauptteil). Und gerade in diesem Hauptteil finden wir die Formulierung Petri selbst für diesen Gedanken wieder aus dem Munde des im Redekampf mit den Feinden siegreichen Heilandes und Christos: „Kennt ihr nicht die Schriftstelle: Der Stein, den die Bauleute verwarfen, dieser ist zum Eckstein geworden?“ (Mk 12, 10), und im selben Hauptteil die andere Formulierung Petri für das Obsiegen über die Feinde aus Gottes Kraft nach den Worten des Ps 109, 1 (hebr 110):

---

bei Lk mit Mk; denn die erste und dritte (Lk 9, 22; 20, 17) sind die Parallelen zu den Mk-Stellen, die zweite (Lk 17, 25) ist eine Dublette der ersten.

„. . . bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege!“ (Petrus = A 2, 35; Mk 12, 36).

Es ergibt sich demnach aus unseren Untersuchungen, daß die Lehrverkündigung Petri und das Markusevangelium ganz unzweifelhaft in vier großen Gedankenreihen übereinstimmen, zum Teil bis ins Formelle und daß diese Gedankenreihen beiderseits das eigentlich Wesenhafte bilden nach Gegenstand und Beweismittel der Heilslehre:

Das Leben Jesu in ganz bestimmter Abgrenzung;

Die Rechtfertigung des Leidens und Sterbens;

Die Zeugenschaft der Apostel;

Die Zusammenfassung alles Heilswesentlichen im Namen Jesus.

Dabei ist das Leben Jesus in der bestimmten Abgrenzung teils Gegenstand der Heilsverheißung und Zeugenschaft, teils (in den Wundern und als Erfüllung der Prophezeiungen) Beweismittel zur Gewinnung für den Glauben. — Die Rechtfertigung eines leidenden und sterbenden Christos ist die eigentliche Seele des Ganzen, die alles durchdringt, weil mit ihr das ganze Heilsgeheimnis steht und fällt, aber auch das eigentlich Unterscheidende des Christenlebens. Sie bildet darum die Kristallisationspunkte des Aufbaus für das Markusevangelium. — Aber für diese Rechtfertigung ist nun wiederum das Zeugnis und die Zeugenschaft der Apostel grundlegend. Darum ist auch diese, und zwar mit wahrer Kunst, in den Aufbau hineingearbeitet: An den entscheidenden Stellen lagert sie sich verstärkend über die Hauptansatzpunkte der Darstellung. — Die Verteilung des Namens Jesus endlich hebt, wie hinlänglich gezeigt worden ist, das Wesentliche in den leitenden Gedanken immer wieder hervor.

Aufs ganze gesehen können wir sagen, daß in der Abgrenzung des Lebens Jesus als des allgemeinen Themas und im Hauptsächlichsten der, dieses Leben durchdringenden, Pragmatik schon die erste Heidenpredigt Petri im 10. Kapitel der Apostelgeschichte ein knapper Abriß des Markusevangeliums ist. Die übrigen Reden bieten immer wieder Ergänzung und Bestätigung des Hauptgedankens wie der Einzelheiten und vervollständigen das Bild der Übereinstimmung mit Mk. Wenn uns z. B. Mk 1, 24 bei der Schilderung des ersten Auftretens Jesus, die wie ein erster Blick auf die neue Persönlichkeit ist, das Wort des Besessenen überliefert: „ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes“, so findet das sein Echo in den Petrus-

worten: „Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet“ (A 3, 14) und in dem Gebetswort, das von „Deinem heiligen Knecht Jesus“ redet (A 4, 27. 30). Die tiefere Erklärung gibt uns die Übereinstimmung der Petruspredigt und des Evangeliums in dem Gedanken, daß eben Jesus als „der mit heiligem Geist und Macht von Gott selbst Gesalbte“ der berufene Überwinder der unheiligen Geister sein mußte (A 10, 38). Wie stark dieser Gedanke gerade bei Mk betont ist, haben wir schon hervorgehoben; er ist dem Evangelisten so bewußt, daß selbst in der kurzen Bemerkung des Prooemiums zum I. Hauptteil über die Versuchung Jesus nicht vergessen wird hervorzuheben, daß Jesus „vom Geist“ zu seinem ersten Zusammentreffen mit dem großen, unheiligen Gegner-Geist, dem Satan, geführt wurde (Mk 1, 12 f.), — auch eine der vielen, scheinbar nebensächlichen und zufälligen, kleinen Beifügungen des Mk, die erst aus dem Verständnis des Aufbaus heraus ihre Erklärung finden. — Aber auch die Petrusbriefe zeigen diese Übereinstimmung mit Grundgedanken des Markusevangeliums. Hier sei nur zu dem schon vorher Angeführten noch aus dem 1. Petrusbrief die Form angeführt, in die der seelische Zustand der Gläubigen vor der Kenntnis der Heilsverheißung gekleidet wird. „Ihr waret ja wie irrende Schafe“ heißt es 1 Petr 2, 25 im Anschluß an ein Zitat aus dem 53. Kapitel des Isaias, welches in der Petruspredigt eine so große Rolle spielt, wobei dann das unmittelbar folgende: „jeder ging seinen eigenen Weg“ aus Js 53, 6 zwar nicht mitangeführt wird, aber offenbar gedanklich weiterwirkt. Jer 27 (hebr 50), 6 und 17 ist nämlich solches Herumirren der Schafe ausdrücklich der Schuld irreführender oder pflichtvergessen nachlässiger, weil selbstsüchtiger, Hirten zugeschrieben, und andere Stellen zeigen, daß der Zusammenhang zwischen dem Abirren der Schafe und dem Versagen der Hirten dem Israeliten vertraut und selbst sprichwörtlich war (3 Kg 22, 17; Idt 11, 19 (15); Ez 34, 5 ff. Zach 10, 2 f.). Durch diesen Zwischengedanken geleitet kommt erst Petrus zu dem Gedanken der zweiten Satzhälfte 1 Petr 2, 25: „nun aber ist's eine Hinkehr geworden zu dem Hirten und Achthaber eurer Seelen“. Genau so wird nun im III. Hauptteil des Mk, in welchem der unzulängliche Erfolg des Heilands behandelt ist, der Zustand der großen Masse gezeichnet: Irren der Schafe — Versagen der Hirten; denn die neue Belehrung trotz des Rückzugs (Mk 6, 34), aber auch das große Wunder der ersten Brotvermehrung — trotz aller Mangelhaftigkeit ihres Verständnisses und ihres Glaubens! — leitet der Evangelist mit den Worten ein: „Und er erbarmte sich über sie; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben.“ Bei Mt 9, 36 steht das Wort

in ganz anderem Zusammenhang. Petrus aber hat dieses Bild vom Hirten, der sich der Herde annimmt, auch noch 1 Petr 5, 2—4. Es mußte wohl einen besonderen Eindruck in seiner Seele hervorgerufen haben (vgl. Jo 21, 16. 17). — Die Verbindung „zu dem Hirten . . . eurer Seelen" ruft uns in Erinnerung, daß die „Seele" im Mittelstück des Markusevangeliums, im IV. Hauptteil, entsprechend dem Inhalt dieses Hauptteiles, in einzigartiger Weise betont war, wie denn das Wort ψυχή gerade in 1 Petr eine, gegenüber den Paulinen beachtliche, Rolle spielt.

Bei der zuletzt behandelten Übereinstimmung (bezüglich der Verbindung: Irren der Schafe — Versagen der Hirten) drängt sich uns schon eine Beobachtung auf, die für die Beantwortung der Verfasserfrage von besonderer Bedeutung ist: Eine scheinbar belanglose Bemerkung bei Mk erweist sich einmal durch ihre Stellung im Gesamtaufbau des Evangeliums als beabsichtigte Kennzeichnung des betreffenden Hauptteils und erhält dann eine neue Beleuchtung durch die Vergleichung mit einer Stelle in 1 Petr, in der etwas mitzuschwingen scheint wie die Erinnerung an ein persönliches Erleben. Das tritt noch viel stärker hervor in der berühmten Stelle des 2. Petrusbriefes, die eine förmliche Berufung auf die Verklärung Jesu darstellt: 2 Petr 1, 16—18. Hier handelt es sich um viel mehr als eine bloße Übereinstimmung mit dem Bericht Mk 9, 2 ff. in der erzählten Tatsache. Denn der Verfasser des Briefes beruft sich auf diese Tatsache ausdrücklich als Zeuge wie auf ein Beweisstück von entscheidender Bedeutung: Gegenüber rein menschlichen, wenn auch noch so gelehrten, Spekulationen hebt er hervor, daß die Lehre, welche er verteidigt, schon auf jenem Geschehnis sicher ruhe, für das Zeugen vorhanden sind, dessen er selbst Zeuge war; dieses Geschehnis enthielt für ihn das unzweifelhafte Zeugnis Gottes, des Vaters, selbst sowohl in der Verklärung oder Verherrlichung, die dem „Herrn" zuteil wurde, als auch in der Weisung der Stimme von oben. Der Verklärungsglanz war also dem Zeugen schon in sich so überwältigend erschienen, daß er ihn nur als Gotteswerk erklären und gelten lassen konnte, und darin liegt schon der Beweis eines allerstärksten persönlichen Erlebnisses, weil nur das die siegesgewisse Selbstverständlichkeit erklärt, mit der die Verklärung selbst als genügende Offenbarung Gottes hingestellt wird. Wer anders als ein Augenzeuge mit der Erinnerung und aus der Überzeugungskraft eines übergewaltigen Erlebnisses hätte auf den Gedanken kommen können, daß die Bezeugung eines verklärenden Glanzes um Jesus genügen möchte, um jene Zweifler und Spötter des 2 Petr, jene Leugner der machtvollen Wiederkunft Christi

zum Schweigen zu bringen oder wenigstens unwirksam zu machen vor den Gläubigen! Also dieser Glanz um Jesus und dazu die Weisung der Stimme von oben, sich an diesen zu halten als an den „geliebten Sohn“ Gottes, sollten Bürgschaft sein für die, von den Aposteln den Christen kundgemachte, „Machtstellung“ (*δύναμις*) und die „Ankunft“ (*παρουσία*) „unseres Herrn Jesus Christos“, die eben von den bekämpften Irrlehrern in Zweifel gezogen wurden! Wie aber das? Was hatte überhaupt die „Machtstellung“ und „Ankunft“ des Herrn mit der berichteten Tatsache einer einstigen Verklärung auf dem Berge zu tun, und wie konnten jene durch diese verbürgt erscheinen? Die Lösung liegt in Ideenzusammenhängen, die dem Verfasser von 2 Petr als etwas Selbstverständliches vor der Seele stehen, ohne daß er sie in sich darlegte, die aber der Verfasser von Mk vor uns ausbreitet genau so, wie sie in der Beweisführung von 2 Petr vorausgesetzt werden.

Die „Machtstellung“ und die „Ankunft“ Jesus besagen nämlich seine Eigenschaft als einstiger Richter, besagen also auch die große Entscheidung auf Leben und Tod, die der Glaube an ihn, aber auch der Wandel auf dem „Weg der Gerechtigkeit“ und nach dem „Heiligungsgebot“ (2 Petr 2, 21) von den Christen unter Opfern verlangt (2 Petr 2, 18. 21). In der Preisgabe des Glaubens an den wiederkommenden Richter Jesus lag demgemäß für jene Irrlehrer die wohlfeile Begründung für die Preisgabe eines mühevollen Lebens nach dem Beispiel des Christos. Den unauflösbaren Zusammenhang beider Glaubenslehren aber zeigte gerade das Verklärungserlebnis in seinen ideellen Zusammenhängen, die hier in 2 Petr als bekannt vorausgesetzt werden oder dem Verfasser aus Erlebnisgründen selbstverständlich geworden sind, Zusammenhänge, die aber Mk 9, 2 ff. im Licht der Erkenntnis des Aufbaus deutlich zu erkennen waren. Dort, im Prooemium des IV. Hauptteils, erscheint die Verklärung auf dem Berge wirklich als zentrales Ereignis, zentral im Sinne der Heilsverheißung: Es hebt an mit dem offenen Bekenntnis zu Jesus als dem Christos. Dieser Christos bekennt sich zur Notwendigkeit des Leidens und Sterbens, der „Entehrung“, freilich mit dem Ausgang der Verherrlichung in der Auferstehung, — aber doch zum Entsetzen der Jünger und des Petrus insbesondere, verlangt daraufhin unerbittlich Entscheidung für sich, diesen Christos, d. h. für ein persönliches Leben des Kreuzes unter Androhung der Verwerfung bei seiner Ankunft in der *δόξα* seines Vaters (Mk 8, 27—38) und läßt „sechs Tage danach“ drei seiner Jünger,

darunter den Petrus, eine überwältigende Ehrung durch diesen Vater in der Verherrlichung des Verklärungsglanzes und der Erklärung der Stimme von oben, daß er des Vaters geliebter Sohn sei, erleben (Mk 9, 2 ff.). Das ist ganz offenkundig die Ideenverbindung, die der Beweisführung in 2 Petr unausgesprochen zugrunde liegt, und hatte so und im Munde des ersten der Apostel wirklich stärkste Beweiskraft: Entweder war man Christ und glaubte den „vorausbestimmten Zeugen" des Lebens Jesus, dann mußte man sich auch zu dem bekennen, was der erste dieser Zeugen aus dem Leben und der Lehre dieses Jesus als Zentralforderung erwies, zum Leben des Kreuzes, dem man gerade durch Leugnung der Wiederkunft zu entgehen hoffte, — oder man mußte mit der Verwerfung seines Zeugnisses und des Kernstückes der Lehre Christi alles verwerfen und hatte nicht mehr Anspruch auf den Christennamen. Außerdem zeigte der pragmatische Zusammenhang bei Mk im IV. Hauptteil das Verklärungsereignis in sich als Bestätigung der christlichen Erwartung, daß das Leben des Kreuzes mit der Verherrlichung enden werde: Die „Machtstellung", die Jesus hat trotz seines bevorstehenden Leidens und Sterbens, die auch Vorbild und Anteil der Anhänger sein soll, wird zugleich von außen bestätigt und in ihrer vollendeten Herrlichkeit einmal vorausgenommen und vorausgezeigt.

So bestätigen sich gegenseitig die Verklärung Mk 9, 2 ff. im Ideenzusammenhang des Aufbaus und die Berufung auf die Verklärung in 2 Petr: Dieser 2. Petrusbrief erweist sich allein durch die Verklärungsstelle als echt, und der Ideenzusammenhang des Mk im IV. Hauptteil erweist diesen als echtes Stück der Lehrverkündigung Petri. Der 2. Petrusbrief muß echt sein, weil die Verklärungsstelle sich darstellt nicht als der, nebensächlich angehängte, Hinweis eines Fälschers, der als Petrus erscheinen möchte, sondern als Beweisstück, das als so ausschlaggebend, wie es dort hingestellt wird, nur von einem der drei Augenzeugen der Verklärung und des ganzen Erlebniszusammenhangs empfunden werden konnte. Das Mittelstück (IV.) des Mk aber erweist sich in seinem Anfang als echtes Stück der Petruspredigt, indem der Verfasser die Tatsachenfolge um die Verklärung herum pragmatisch zu einem so zentralen Stück des ganzen Evangeliums gemacht hat, wie es psychologisch nur von einem Augenzeugen erwartet werden kann. Diese zentrale Stellung des Verklärungserlebnisses in Verbindung mit dem Vorausgegangenen wird dann nochmals unterstrichen im Prooemium zum VII. Hauptteil, in welchem Jesus sich vor dem Todesurteil feierlich als Christos und Sohn des Hochgelobten bekennt (also ganz entsprechend dem im

IV. Hauptteil Erzählten) und denen, die sich wider ihn verschworen haben und ihn verwerfen, mit der Wiederkunft zur Rechten der δύναμις droht (Mk 14, 53 ff.). Der Gedanke der Zeugenschaft, der Gedanke des allein stehenden, verlassenen Christos, gegen den „die Feinde toben", der Gedanke des notwendig leidenden Christos, der doch zur Verherrlichung kommen wird, all' diese Hauptgedanken der Petruspredigt, die wir früher hervorgehoben haben, sind so vereint. — Eine sehr beachtenswerte Übereinstimmung zwischen dem Mittelstück bei Mk, bzw. Petruspredigt der A einerseits und dem 2 Petr an unserer Stelle andererseits besteht übrigens darin, daß wie dort das Zeugnis des Apostels neben das Beweismittel der direkten Bestätigung durch Gottes Eingreifen auch das Beweismittel der Erfüllung prophetischen Wortes stellt (vgl. S. 124 u. 128, im 1. Teil S. 16 ff. 33 u. ö.), so hier 2 Petr 1, 19 nach der Berufung auf die direkte Bestätigung von oben (bei der Verklärung) hinzugefügt wird: „und wir haben (so) um so gefestigter das prophetische Wort!": Wir haben eben hier dieselbe Methode des einen Verfassers, die schon die ἀρχή des Markusevangeliums herausstellte, eine doppelte Sicherung des Glaubens zu geben, die doppelte Bestätigung Gottes, eine mittelbare in Erfüllung des längst Vorausgesagten und Vorausbestimmten, eine unmittelbare in einem, durch Zeugen bewiesenen, Eingreifen Gottes.

An sich genügte schon die oben nachgewiesene Übereinstimmung in den vier großen Gedankenreihen, die bei Mk den Aufbau selbst tragen, um das Wesentliche dieses Aufbaus und die darin liegende Pragmatik auf die Petruspredigt selbst zurückzuführen. Der Grundplan des Mk hat ja gerade darin seine Eigenart, daß die Darstellung des Lebens Jesu in ganz bestimmter Abgrenzung und Betrachtung, also nicht lediglich in der chronologischen Ordnung, unter die angeführten besonderen Gesichtspunkte gestellt und in die Form sachlicher Einteilung gebracht ist, so daß die eine Gedankenreihe von der anderen durchdrungen wird. Dieses Durchdringen der einen Gedankenreihe mit der anderen hatten wir aber schon in der Petruspredigt festgestellt; denn einerseits ist auch dort, wie die 1. Rede vor Heiden zeigt, das Leben Jesu in bestimmter Weise abgegrenzt und schon durch die Betonung des Beginnes mit der Johannestaufe unter einen sachlichen Gesichtspunkt gebracht (Methode doppelter Sicherung durch Beweise), — andererseits werden immer wieder nebeneinander sowohl die Rechtfertigung des leidenden und sterbenden Christos auf verschiedene Weisen als auch die Zeugenschaft der Apostel stark betont, ja in das System der Werbung im Glauben

einbezogen. Da die Haupteinteilung des Mk von dieser Pragmatik abhängig ist, so könnte sie nach dem Gesagten schon im Wichtigsten als das eigentliche Werk des Petrus gelten.

Das oben hervorgehobene Moment der Anklänge persönlichen Erlebnisses im Aufbau erhebt aber diese Auffassung zur Gewißheit. — Vielleicht gehört zu diesen Erinnerungen an Ereignisse oder Hinweise Jesu, die auf Petrus besonderen Eindruck gemacht hatten, auch das, was er 1 Petr 1, 12 (cf. 1 Petr 3, 22) vorbringt, manchen gewiß überraschend, daß nämlich die Engel ein Verlangen haben, das Geheimnis des zum Leiden, aber auch zur Verherrlichung bestimmten Christos schon vorher d. h. als erste zu erschauen (*παρακύψαι*) und — doch wohl — zu verehren: Jedenfalls ist es sehr beachtenswert, daß im Markusevangelium gerade an drei Hauptpunkten der Entwicklungslinie die Engel in Verbindung mit Jesus erwähnt werden, zunächst im Prooemium zum I. Hauptteil, wo Engel dem vom Geist zur ersten messianischen Prüfung in die Wüste Geführten dienen (Mk 1, 13), ganz zuletzt im Schluß des VII. Hauptteils, wo ein Jüngling in strahlendem Gewande, zur Rechten des Grabes sitzend, als erster von Jesu Verherrlichung in der Auferstehung spricht (Mk 16, 5 ff.), und wiederum im Mittelstück, im Prooemium des IV. Hauptteils, wo die Engel als die bezeichnet werden, welche in der endgültigen Herrlichkeit des Christos als erste an seiner Seite erscheinen sollen (Mk 8, 38).

Wir haben aber im Markusevangelium noch ein Moment allerpersönlichsten Erlebnisses, das so wesentlich in den Aufbauplan des Ganzen hineingearbeitet, ja so vollständig den Hauptpunkten der Entwicklungslinie gleichgesetzt ist, daß man sagen kann, hierin sei uns die Signierung des Grundplanes durch die Hand des entwerfenden Künstlers selbst hinterlassen: Das ist die wundersam feine Art, in der die Person des Petrus, und zwar eine Schwäche an ihm, nämlich sein Mangel an übernatürlichem Glauben, zum Gegenspieler und Gegenspiel im Drama seines Meisters gemacht ist, und wie an dieser Geschichte seiner Schwäche die Rechtfertigung des leidenden und sterbenden Christos an einem lebendig anschaulichen Beispiel eingeprägt wird. Mit der Berufung des Simon und seines Bruders beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu und das Evangelium überhaupt (nach dem Prooemium) in seinem I. Hauptteil (Mk 1, 16), — mit dem Auftrag an ihn schließt es in seinem VII. Hauptteil (Mk 16, 7). Im I., IV., VII. Hauptteil erscheint der Name des Simon oder Petrus in auffälliger Wiederholung, und zwar jedesmal im 1. Abschnitt. Dabei ist die Absicht in I, 1, ihn als den bevorzugten

Jünger und Zeugen der ersten Wunder Jesus hinzustellen, ebenso offenkundig wie die in VII, 1, ihn als versagenden Zeugen in der letzten entscheidenden Stunde der Verwerfung des Christos zu zeichnen. (Vgl. Mk 1, 29. 30. 36 mit Mk 14, 54. 66. 67. 70. 72.) In zwei anderen, symmetrisch zur Mitte gestellten, Hauptteilen II. und VI. ist die gewollte Gegenüberstellung ebenso deutlich: Im II. Hauptteil legt Jesus ihm den Namen des „Fels" bei (Mk 3, 16), — im VI. Hauptteil sagt er ihm sein Wanken im Glauben und seine Verleugnung voraus (Mk 14, 29—31), im II. Hauptteil beruft er ihn mit den beiden anderen Zeugen, Jakobus und Johannes als Zeugen des großen Wunders der Totenerweckung (Mk 5, 37 ff.), — im VI. Hauptteil mit denselben beiden anderen als Zeugen seiner Todesangst (Mk 14, 33. 37), wie im IV. Hauptteil und Mittelstück mit ebendenselben als Zeugen der Verklärung (Mk 9, 2. 5). Dazu kommt noch, daß in den beiden Hauptteilen, welche den Höhepunkt der Entwicklung darstellen (IV. und VII.), Petrus jedesmal den Hauptteil beginnt und schließt: für IV. = Mk 8, 29 und 10, 28; für VII. = Mk 14, 54 und 16, 7. Die formell und inhaltlich symmetrisch-kunstvolle Verflechtung des Gegenspielers Simon-Petrus in das Drama des leidenden Christos ist ganz offenkundig. Sie ist am wirkungsvollsten entfaltet in der meisterhaft durchgeführten Beziehung der drei Prooemien, welche eben durch das Vorkommen des Namens Jesus zu Beginn der Perikope eigens herausgehoben sind, wie früher schon gezeigt wurde: Im Prooemium zu I. erscheint Jesus von Nazareth sofort als der mit dem Heiligen Geist Gesalbte und als der von oben selbst beglaubigte Gottessohn, gegen den alsbald der Widersager, der Satanas, — nach Fügung des Geistes selbst, wie ausdrücklich hervorgehoben wird! — seine Gegnerschaft enthüllt, aber nur, um der Verherrlichung durch die Engel selbst zu weichen. (Sofort danach beruft Jesus den Simon!) Im Prooemium des IV. Hauptteils bekennt dieser Petrus im Namen der anderen Jünger Jesum als den „Gesalbten", der sich seinerseits als der zu Leiden und Sterben und Auferstehung bestimmte und entschlossene „Menschensohn" kundgibt, gegen den alsbald derselbe Petrus, weil er sich nicht zum leidenden Christos bekennen mag, wie ein Widerpart auftritt, als Satanas, wie ihn Jesus selbst bezeichnet, der Entscheidung auf Leben und Tod verlangt und auf die Wiederkunft verweist mit seiner Verherrlichung durch die Engel. (Sofort danach wird Jesus wieder von oben als der vielgeliebte Gottessohn beglaubigt!) Im Prooemium zum VII. Haupt-

teil endlich bekennt sich Jesus selbst feierlich im Angesichte des Todesurteils als den Gesalbten, als Sohn des Hochgelobten, aber auch als den, zum einstigen Richter bestimmten, „Menschensohn", und wird von dem Widerpart des Leidens, dreimal schmählich verleugnet. (Am Ende dieses Hauptteils aber wird Jesus als der Auferstandene von Engeln verkündet!)

Nur einen Menschen gab es, der es wagen konnte, vor der Öffentlichkeit in dieser Weise die Glaubensschwäche Petri in die Geschichte Jesu zu verflechten und sie zugleich zu einer eindrucksvollen Rechtfertigung des leidenden und sterbenden, aber auch auferstehenden Christos zu gestalten: Das war dieser Petrus selbst. In seinem Munde und aus seinem Schuldbekenntnis heraus mußte freilich diese Darstellung eine wahrhaft erschütternde Wucht und Wirkung auf die Herzen der Zuhörer entfalten. Kein Zweifel: Das Markusevangelium in seinem Aufbau und seinen darin wesentlichen Teilen ist das Werk und die Heilsverkündigung des Apostels Petrus!

Die hier dargelegte Stellung des Prooemiums zu IV. im Gesamtaufbau des Mk, seine Beziehung zum Prooemium des I. Hauptteils sowohl wie zum Prooemium des VII. und die, damit gegebene, psychologische Wirkung und Bedeutung geben auch die einfache Antwort auf die, soviel behandelte, Frage, weshalb gerade Markus, der „Dolmetsch" und Begleiter Petri, die Verheißung des Schlüsselamtes an den ersten der Apostel, eine, für die Sache der Kirche selbst so wichtige, Begebenheit, nicht erzähle[5]: Mk gibt eben nicht eine einfache Erzählung des Lebens Jesu wieder, sondern die Heilspredigt des Petrus in ihrem, längst zur festen Form gewordenen, Aufbau, und in dieser Predigt hat Petrus die Verheißung des Primates nicht nur aus Bescheidenheit ausgelassen, wie man mit Recht vermuten konnte, sondern dieser Zug der Begebenheit hatte einfach in der, gerade hier im Mittelstück des Ganzen und in der nun beginnenden Tragödie des leidensscheuen Petrus so tief wirksamen, Architektonik der Darstellung keinen Platz, konnte also auch nicht von dem, an die Bescheidenheit Petri nicht gebundenen, „Dolmetsch" eingefügt werden ohne Schaden für den, psychologisch so wirksamen, Aufbau. Markus konnte die Tatsache ganz gut kennen, und Petrus hat vielleicht auch bei anderer Gelegenheit darüber, wie gewiß über manche anderen Vorgänge, gesprochen. Wir haben bezüglich anderer Be-

[5] S. die Übersicht über das Wesentliche dieser Frage bei (Schaefer-) Meinertz, Einleitung in das NT, 1921[3], 235—237, bedeutend kürzer 1933[4], 203 f. Vgl. auch Lagrange, Évangile selon S. Marc, 1924[4], 216, zu Mk 8, 29.

gebenheiten Anhaltspunkte dafür, daß es so war. Z. B. ist die auffällig knappe Versuchungsdarstellung offenbar mehr ein Erinnern an eine, sonst erwähnte und bekannte, Tatsache als ein erstes Bekanntmachen derselben[6]: Sinn und Absicht des Prooemiums zu I. ließen auch an dieser Stelle des Aufbaus mehr nicht zu: Das Markusevangelium ist die große thematische Petruspredigt, nicht aber die Wiedergabe alles dessen, was Petrus berichtet hat; denn nicht die einzelnen Begebenheiten nahmen die Zuhörer so sehr gefangen, daß sie sich „mit dem einmaligen Hören nicht begnügen" wollten, sondern das „Aufleuchten des Glanzes seiner Gottinnigkeit" (Eusebius h. e. II, 15), wie es gewiß zutage trat in der, durch das persönliche Erlebnismoment so erschütternden, Darstellung und Rechtfertigung des leidenden, sterbenden und dann doch auferstandenen Christos Jesus.

2. Kapitel:

Vermutungen.

a) Umarbeitung der ursprünglichen Petruspredigt?

Es bleiben noch einige Fragen zu erörtern, die von besonderer Wichtigkeit sind, aber nur vermutungsweise beantwortet werden können. Sie hängen einigermaßen miteinander zusammen. Die erste derselben wird uns durch die äußeren Verhältnisse der Einteilung des Evangeliums nahegelegt. Wir machen nämlich die überraschende Entdeckung, die unsere Einteilung zunächst neu bestätigt, daß die erschlossenen Hauptteile annähernd die gleiche Größe zeigen.

Legen wir die antike Stichenzählung zugrunde, die aus praktisch-wirtschaftlichen Gründen, — Bestimmung des Schreiberlohnes, — zur Zeit der Abfassung des Evangeliums allgemein üblich war[1], so entspricht ein Stichos zu 15 bis 16 Silben (= etwa

---

[6] Mit vollem Recht sagt Meinertz, Einleitung 1921[3], 237, „daß dem Verfasser auch eine nähere Einzelausführung möglich gewesen wäre. Unwiderlegbar erhellt eine solche Folgerung aus der Weise, in der Mk 1, 9. 14 über den Vorläufer Johannes und 1, 13 über die Versuchung des Herrn berichtet".

[1] S. darüber die neueste Untersuchung, welche die älteren Arbeiten von Graux, Zahn und Birt zusammenfaßt und weiterführt: „Stichometrische Untersuchungen" von Kurt Ohly (61. Beiheft zum „Zentralblatt für Bibliothekswesen") Leipzig 1928. Vgl. auch Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, 1. Hälfte, Erlangen u. Leipzig 1890: IV. Zur biblischen Stichometrie 384 ff., besonders die Tabelle 394/395.

36 Buchstaben) ungefähr einer Normalzeile in der Vogelschen Ausgabe (Novum Testamentum Graece, Düsseldorf 1922[2]). Th. Zahn berechnet das ganze Markusevangelium auf 1543 Stichen[2]. Nach unserer Einteilung sind nun der I. und VII. Hauptteil die kürzesten: 173 Stichen für I. + 19 Stichen für die Einleitung = zusammen 192 Stichen; 170 Stichen für VII. + 27 Stichen für den Schluß = zusammen 197 Stichen. Die anderen Hauptteile zählen: der III. = 211 Stichen, der IV. = 221 Stichen, der V. = 231 Stichen, der VI. = 213 Stichen. So geht keiner dieser Hauptteile über den Durchschnitt dessen hinaus, was für eine epideiktische Rede als üblich galt[3]. Nur der II. Hauptteil bildet mit 327 Stichen eine auffällige Ausnahme.

Als erstes drängt sich der Gedanke an einen Zusatz oder an sonst irgendeine Änderung an dem ursprünglichen Bestand des, in seinem Aufbau geschlossenen und abgeschlossenen, Werkes auf, zumal wir früher schon (S. 63) gerade im II. Hauptteil die Perikope vom Tod des Täufers, auf Grund der Konstruktionsgesetze des übrigen Aufbaus, als eine Art Anhang erkannt hatten. Sollte also dieses Stück ein Zusatz sein? — Gewiß nicht im Sinn der Textgeschichte: eine Hinzufügung nach Herausgabe des Evangeliums kommt nicht in Frage. Aber auch nicht im Sinn einer Hinzufügung, die dem eigentlichen Werk fremd und gleichsam angestückt wäre; denn auch dagegen sprechen verschiedene und entscheidende Gründe: Einmal wäre die Ausnahmestellung des II. Hauptteils hinsichtlich des Umfangs durch ein Abschneiden der Täuferperikope nicht beseitigt. Denn abzüglich dieser 43 Stichen bliebe immer noch der II. Hauptteil mit 284 Stichen ganz unverhältnismäßig umfangreich gegenüber allen anderen Hauptteilen. Dazu kommt, daß dieser ganze Abschnitt vom Tod des Täufers durch Herodes inhaltlich durchaus bewußt in den Aufbau des Ganzen eingegliedert erscheint. Denn, so wie der I. Hauptteil (nach dem Prooemium) mit dem kurzen Hinweis auf die Gefangennahme des Vorläufers begann (Mk 1, 14) und mit dem bestimmten Hinweis auf das endliche Schicksal dessen, dem er die Wege bereitet hatte, schloß (Mk 3, 6: und zwar durch die Pharisäer und Herodianer — die Absicht die-

[2] A. a. O. 395: Synoptische Tafel, Kolonne 11. Interessant ist es, mit dieser Länge zu vergleichen, was K. Ohly a. a. O. 9 im Anschluß an eine Bemerkung Galen's sagt: „Mit diesen Worten wird ausgesprochen, daß man bei Abfassung von Prosabüchern den Minimalumfang von 1000 Normalzeilen bewußt einhielt."

[3] K. Ohly a. a. O. 9: Der Rhetor Menander bemißt den Maximalumfang der Bekränzungsrede auf 150 Stichen, der Trauerrede auf 200 bzw. 150, den der Abschiedsrede auf 200—300 Stichen.

ses Hinweises ist deutlich, weil nur Mk ihn hat, während in den Parallelstellen Mt 12,, 14 und Lk 6, 11 die Erwähnung der Herodianer fehlt! —), so beginnt umgekehrt der II. Hauptteil mit der ausdrücklichen Erwähnung eines ersten Ausweichens Jesu mitsamt seinen Jüngern vor der Gefahr (Mk 3, 7 cf. Mt 12, 15: γνούς) und schließt mit dem tragischen Schicksal, das Herodes dem Johannes bereitet, und mit der Anteilnahme seiner Jünger (Mk 6, 29). Ja selbst der III. Hauptteil ruft noch einmal am Ende (Mk 8, 15: unmittelbar vor der letzten, den Inhalt des Hauptteils in dem nur stückweise sich vollziehenden Wunder zusammenfassend charakterisierenden, Perikope) die Erinnerung an die feindliche Macht und den feindseligen Geist der Pharisäer und des Herodes wach, so daß sämtliche drei Hauptteile der aufsteigenden Linie des Evangeliums gegen Ende die drohende Gefahr aufzeigen. Bei diesem Tatbestand wird an der Einarbeitung der Täuferperikope in das Gefüge des Gesamtevangeliums schon bei Abfassung des literarischen Werkes nicht zu zweifeln sein (vgl. S. 76 unter 7. und Anm. 3).

Hat aber vielleicht eine Umarbeitung durch den Verfasser selbst stattgefunden? Umarbeitung würde hier besagen, daß dieses Werk vorher sozusagen schon einmal fertig war, im großen und ganzen so wie jetzt, in irgendeiner Beziehung etwas anders geordnet, so daß die Verteilung gleichmäßiger, insbesondere die Länge des II. Hauptteils der Norm der anderen entsprechend gewesen wäre; daß diese erste Verteilung dann aber in einer, wenigstens teilweise vollzogenen, Umlagerung zu einem neuen organischen Ganzen umgestaltet worden wäre. Aber was hätte der Grund sein können, daß vor der eigentlichen literarischen Fertigstellung, vor der ersten Herausgabe eine so grundlegende Änderung vorgenommen worden wäre? Für Markus, den „Dolmetsch Petri", konnte es wohl überhaupt einen solchen Grund nicht geben. Wenn aber nicht Markus, der dem Wunsch der Hörer des Petrus entsprechend das niederschreiben sollte, was jener gepredigt hatte, so konnte doch Petrus selbst veranlaßt worden sein, ein ursprünglich schon fest gewordenes Schema seiner Heilsverkündigung in einigen Teilen abzuändern und das Ganze doch wieder zu einer neuen Einheit zu formen. Wir haben sogar bei der Untersuchung der Petrusreden diesen Vorgang, wenn freilich in ganz geringem Ausmaß, als Wirklichkeit kennen gelernt, die durchaus einer theoretischen Erwägung des psychologisch Möglichen entsprach: die Verschiebung, welche das ursprüngliche Predigtziel erlitt, als die Heilspredigt zum erstenmal Predigt vor den Heiden wurde. Ähnliches hatte sich,

wenn auch aus anderen Gründen, in der Entwicklung von den Reden Petri in den A zu den Petrusbriefen hin feststellen lassen.

Was da im kleinen zu erkennen war, das dürfte sich auch im großen vollzogen haben: Die jahrelang betätigte Heilsverkündigung mußte sich längst ein festes Gerüst der pragmatischen Formung des Lebens Jesu geschaffen haben, als an Petrus die Notwendigkeit herantrat, vor ganz anders erzogenen, gebildeten und empfindenden Menschen der Heidenwelt oder vor stark heidenchristlichen Gemeinden Jesus, den gekreuzigten Christos zu verkünden. Mochte immerhin das Wesentliche sich gleich bleiben, manches, was den, in der Welt des Alten Testaments lebenden, Juden und Judenchristen außerordentlich wirkungsvoll erscheinen mußte, konnte von anders Erzogenen und Denkenden als unnötig oder wirkungsschwach empfunden werden. Hatte nun eine solche Bezugnahme auf die, den Juden allbekannten, Verhältnisse, Ereignisse, Weissagungen des Alten Testamentes im ursprünglichen Aufbau der Heilspredigt vorgelegen? Und haben wir irgendwelche Anhaltspunkte, um etwas über diese ursprüngliche Anordnung zu erschließen?

Bei allen drei Synoptikern wird die Erzählung von der grausamen Tat des Herodes, die in der, uns vorliegenden, Einteilung des Mk den II. Hauptteil abschließt, eingeleitet mit der Bemerkung, daß der König auf die gewaltigen, übernatürlichen Machterweise Jesu aufmerksam wird und erschreckt in Frage zieht, ob nicht vielleicht Johannes von den Toten auferstanden sei. Und zwar wird die Ausbreitung des Rufes Jesu bei Mk und Lk unmittelbar mit der Aussendung der Jünger in Verbindung gebracht (Mk 6, 13. 14; Lk 9, 6. 7). Lk stimmt in der Reihenfolge aller Ereignisse vom Sturm auf dem Meer bis zur ersten Brotvermehrung nach Rückkehr der Apostel (mit einziger Ausnahme der Nazarethepisode, die er viel früher bringt) mit Mk überein (Lk 8, 22—56; 9, 1—17) und ist darin wohl vom Mk abhängig. Aber auch bei Mt liegt die Aussendung der Jünger v o r der Kunde, die Herodes vernimmt (Mt 10, 5 — Herodesperikope Mt 14, 1), und auch bei Mt ist diese Aussendung in Beziehung gebracht zur Ausbreitung des Rufes „des Christos“ (Mt 11, 2 — vorher die Aussendungsr e d e n Mt 10, 6—42). Daraus wird man schließen dürfen, daß es eine übereinstimmende apostolische Überlieferung gab über den Zusammenhang zwischen der Aussendung und einer besonderen Verbreitung des Rufes der Wundertaten Jesus.

Was lag also näher als der Gedanke, nun im Anschluß an die Ausbreitung des Rufes der Christos-Taten sofort einige dieser Machterweise (δυνάμεις) zu erzählen und an ihnen darzutun, daß

Jesus wirklich der Christos ist. Gewiß hatte Mk schon im I. Hauptteil eine beträchtliche Anzahl von Wundern gebracht, aber die des 1. Abschnittes bildeten gleichsam nur den ersten Auftakt des ganzen Dramas, zeichneten an einem einzigen Tag und seinen Geschehnissen das erste Auftreten Jesu, während die Wunder des 2. Abschnitts in diesem I. Hauptteil unter den, ganz deutlich hervorgekehrten, Gesichtspunkt gestellt und — wie ein Vergleich mit Mt und seinen verschiedenen, chronologisch verbindenden, Andeutungen (Mt 9, 1. 9. 18) zeigt — zu dem Zweck aus den verschiedenen Zeitabschnitten der Wirksamkeit Jesu zusammengetragen waren, das übernatürliche Ziel seines Wirkens darzutun (= nicht äußeres Aufsehen, sondern die Heilung der Seelen!). Demgegenüber ist der II. Hauptteil, der eben den erwähnten Überschuß an Stichen zeigt, auch in der jetzigen Anordnung noch ganz überwiegend der theoretischen Belehrung der Jünger gewidmet: Die ersten 140 Stichen enthalten keinerlei Wunder.

Wie, wenn dieser II. Hauptteil ursprünglich allein die theoretische Einführung der Jünger zum Gegenstand und Inhalt gehabt hätte und dann der III. Hauptteil lediglich der eigentlichen Schilderung der Machterweise des Christos vorbehalten gewesen wäre? Zu dieser Vermutung gibt uns die Herodes-Johannes-Perikope bei Mk noch einen weiteren Anlaß. Er, (— und von ihm wohl abhängig Lk, wie wir oben sahen, —) aber nicht Mt, erwähnt, daß andere nicht dem auferstandenen Johannes die Machterweise zuschreiben wollten, sondern in dem neuen, großen Wundertäter den Elias oder einen der Propheten sahen. Warum hat Mk diese Auffassung „anderer“, die er später Mk 8, 28 genau ebenso durch die Jünger auf die Frage Jesu anführen läßt, hier schon wiedergegeben (Mk 6, 15) und sie nicht, wie Mt, erst und nur in der Bekenntnisszene bei Cäsaräa Philippi vorgebracht, da doch für die folgende Erzählung vom Tod des Johannes nur die Anführung der Ansicht des Herodes Zweck und Sinn hatte? War sie etwa in der ursprünglichen Anordnung der Petruspredigt eine Art Vorbemerkung zu einem früheren III. Hauptteil, der lediglich eine Zusammenstellung der großen Wundertaten Jesu gebracht hätte, um ihn dem jüdischen Hörerkreis als den wahren Christos darzutun, der den großen Wundermann Elias an Machterweisen übertraf? Die Nachprüfung dieser Vermutung auf Grund des III. und IV. Buches der Könige bringt wiederum eine wahre Überraschung. Wir müssen aber bei Mk beginnen.

Nehmen wir einmal an, der II. Hauptteil bei Mk habe in dieser ursprünglichen Anordnung, wie oben ausgeführt, keinerlei Wunder, sondern nur die theoretische Unterweisung der Jünger, wie es jetzt noch Mk 3, 7—35; 4, 1—34 der Fall ist, zum Inhalt gehabt, die Wunder Mk 4, 35—41 und 5, 1—43 seien vielmehr jenem III. Hauptteil vorbehalten gewesen, Mk 6, 1—13 (der Besuch in Nazareth — mit seiner wichtigen Lehre, daß der Prophet im eigenen Land und der eigenen Verwandtschaft nicht gilt, — und die Aussendung der Jünger) habe dagegen noch zum Hauptteil (II.) der theoretischen Unterweisung gehört und sich, ganz entsprechend, unmittelbar an 4, 34 angeschlossen, ebenso natürlich die Herodesperikope (Mk 6, 14—29), die ja sofort auf Mk 6, 13 folgte, aber auch inhaltlich (als Beispiel eines Apostelschicksals) den ursprünglichen II. Hauptteil ebensogut abschloß, wie sie zum III. Hauptteil überleitete, dann hätte jener II. Hauptteil 115 Stichen weniger gehabt, also nicht 327, wie heute, sondern nur 212 Stichen und damit den normalen Umfang. Mit dem ursprünglichen III. Hauptteil hätte es sich dagegen so verhalten: Zu ihm gehörten noch die oben genannten Wunder Mk 4, 35—41; 5, 1—43, dafür entfielen aber (die zwei Verse Mk 6, 30. 31, welche in der jetzigen Anordnung erst die Verbindung mit dem Vorausgehenden herstellen,) der Vers Mk 8, 10, der den Übergang zur, später hinzugefügten, Konfliktsszene bildet, die große Rede gegen die Pharisäer Mk 7, 1—23 und die Konfliktsszene Mk 8, 11—21, welche in der großen Wunderdarstellung keinen Platz hatten, ebensowenig wie das, nur stufenweise gewirkte, Wunder Mk 8, 22—26, das offenbar erst, dem Sinn und Thema des späteren III. Hauptteils entsprechend, bei der Umarbeitung hinzugesetzt wurde. Dem Mehr an 115 Stichen aus dem heutigen II. Hauptteil hätte also gegenübergestanden ein Weniger von 99 Stichen, so daß zum heutigen Bestand des III. Hauptteils den 211 Stichen doch noch 16 Stichen hinzuzuzählen wären: Die, damit sich ergebenden, 227 Stichen stehen in der Mitte zwischen dem Umfang des jetzigen IV. und des V. Hauptteils, fügten sich also wiederum in die Norm.

Dieser ursprüngliche III. Hauptteil hätte dann als die große Darstellung der Machterweise Jesu folgende Wunder geboten: Der Sturm auf dem Meer (Mk 4, 35—41), die Heilung des besessenen Geraseners (Mk 5, 1—20), die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der toten Jairustochter (Mk 5, 21—43), die erste Brotvermehrung (Mk 6, 32—44), das Meereswandeln (Mk 6, 45—52), die allgemeinen Krankenheilungen bei gläubiger Berührung seines Gewandes (Mk 6, 53—56), die Heilung der Syro-

phönizierin, die bemerkenswerterweise bei Mt 15, 22 eine Chananaea heißt (Mk 7, 24—30), die Heilung des Taubstummen der Dekapolis (Mk 7, 31—37), die zweite Brotvermehrung (Mk 8, 1—9).

Vergleichen wir mit diesen Wundern des vermuteten ursprünglichen III. Hauptteils die Wunderkapitel im III. und IV. Buch der Könige, so finden wir eine ganz auffällige Beziehung zu den Eliaswundern, freilich nicht so, wie man es nach den obigen Ausführungen vielleicht erwarten möchte, d. h. nicht eine unmittelbare Beziehung, sondern eine solche gleichsam auf Umwegen. Von Elias werden außer seinen Weissagungen folgende Wundertaten berichtet:

1. Der Rabe bringt ihm täglich morgens und abends seine Nahrung (3 Kg 17, 6).
2. Die Vermehrung von Mehl und Öl für die Witwe von Sarepta, die ihr Letztes für ihn gibt (3 Kg 17, 14 ff.).
3. Die Rettung ihres Sohnes vom Tode (3 Kg 17, 17 ff.).
4. Das Opferfeuer vom Himmel zum Erweis des wahren Gottes (3 Kg 18, 31—38).
5. Das zweite Ernährungswunder (3 Kg 19, 7. 8).
6. Das mehrfache Feuer vom Himmel zur Vernichtung seiner Feinde (4 Kg 1, 10. 12).
7. Das wunderbare Durchschreiten des Jordan (4 Kg 2, 8).

Dazu kommt noch, daß Elias im Sturm zum Himmel aufsteigt (4 Kg 2, 11), was gewiß auch zu einer Gegenüberstellung lockte.

Ihrer Bedeutung nach sind das also:

2 Wunder der Ernährung des Propheten selbst,
2 Wunder für andere in äußerster Not (das 2. und 3. Wunder),
1 Wunder der Anerkennung des wahren Gottes (das 4. Wunder),
1 Wunder gegen die Feinde (das 6. Wunder) und
1 Wunder für sich und seinen Freund und Schüler (das 7.).

Schließlich als Krönung dieses Lebens großer Wunder noch ein letztes Wunder der Verherrlichung durch Gott beim Scheiden.

Zu seinem Nachfolger bestimmt Elias den Elisäus (3 Kg 19, 19). Dieser erbittet sich beim Abschied das Doppelte von seinem Geist (4 Kg 2, 9), und es wird ihm gewährt. Elisäus wird tatsächlich der größere Wundertäter, und die folgenden Kapitel im IV. Buch der Könige scheinen ganz der Darstellung dieser Wunder gewidmet, die eine Verdoppelung der Wundermacht des Elias bedeuten. Sofort wird dem Elisäus das Wunder der persönlichen Beglaubigung vor den „Söhnen der Propheten“ zuteil in der erneuten Durchschreitung des Jordan (4 Kg 2, 15). Dann aber wirkt er —

nicht nur ein Wunder gegen die Feinde und ein Wunder für sich und seinen Freund, sondern —

zweimal ein Doppelwunder je zur Bewahrung seiner Freunde vor Schaden und zur Vernichtung seiner Feinde (4 Kg 2, 19—22. 23—24 und 4 Kg 6, 1—7. 8—23 = gegen die Unfruchtbarkeit des Ortes seiner Freunde, gegen die spottenden Knaben und Bewahrung vor dem Verlust des Beiles, gegen das abgesandte feindliche Heer des Syrerkönigs),

zwei größere Wunder für andere in äußerster Not, nämlich das größere Ölwunder in der äußersten Not des Prophetenweibes, indem alle verfügbaren Ölgefäße der ganzen Nachbarschaft mit dem Wunderöl gefüllt werden (4 Kg 4, 1—7) und das

größere Wunder an der Sunamitin, der er von Gott einen Sohn erwirkt und nach dessen Tod wiederschenkt (4 Kg 4, 8—37),

zweimal ein Doppelwunder der Ernährung, nicht für sich, sondern für eine größere Menge, in der zweimaligen Hungersnot

(erste Hungersnot: 4 Kg 4, 38: Heilung des Koloquinten-Gerichtes 4 Kg 4, 39—41 und die Vermehrung der 20 Gerstenbrote und Körner 4 Kg 4, 42—44;

zweite Hungersnot: 4 Kg 6, 25: Die Vertreibung der feindlichen Heeresmacht von der verhungernden Stadt 4 Kg 7, 6 und die plötzliche Beseitigung des Nahrungsmangels 4 Kg 7, 16),

einmal ein Doppelwunder, das zur Anerkennung des wahren Gottes führt und den Mißbrauch der übernatürlichen Kräfte bestraft, die Aussatzheilung des heidnischen Syrers (4 Kg 5, 1—19) und die Aussatzstrafe des eigenen Dieners (4 Kg 5, 27).

Aber auch die Verherrlichung nach dem Tode wird dem Elisäus durch Gott zuteil in dem Wunder der Totenerweckung durch die Berührung mit seinem Gebein (4 Kg 13, 21). Dazu sind die Weissagungen ein Mehrfaches der Weissagungen des Elias.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, — zumal wenn man die Gruppierung zu zweien beachtet, — daß die Art der Zusammenstellung dieser Wunder des Elisäus im IV. Buch der Könige durch die Absicht bestimmt ist, den praktischen Beweis für die Erfüllung jener Bitte und Zusage des „Doppelten vom Geist" des Elias zu bieten. Es verdient aber auch hervorgehoben zu werden, daß die Geschichte und die Wunder des Elisäus gegenüber denen des

Elias noch durch zwei andere Merkmale ausgezeichnet sind: Das ist einmal die stark hervortretende Beziehung des ersteren zu den Prophetenschülern, für die eigens eine Reihe von Wundern gewirkt wird, was bei Elias nie der Fall ist; und dann vor allem die Tatsache, daß Elias zu all' seinen Machterweisen bzw. den damit verknüpften Handlungen jedesmal erst durch Gott veranlaßt werden muß (3 Kg 17, 2—4. 8. 9. 14; 18, 1; 19, 5; 4 Kg 1, 3; 2, 2. 4. 6), während Elisäus sozusagen selbständig handelt, der Bevollmächtigung zum Wunder wie selbstverständlich bewußt.

Man sieht sofort, wie nahe es lag, durch eine Auswahl und besondere Zusammenstellung der Wunder Jesu eine unausgesprochene, aber für den, mit dem AT vertrauten, Zuhörer sehr beredte Parallele herzustellen und den Heiland als den großen Propheten und Christos zu erweisen. Wie lebendig die Machterweise des Elisäus dem Bewußtßsein der Juden geblieben waren, zeigt ja Jesus Sirach 48, 12 f. (hebr. Text ergänzt durch den Syrer): „Doppelt viele Zeichen tat er — und Wunder waren alle Aussprüche seines Mundes. Sein Leben lang zitterte er vor niemand, — und kein Mensch hatte Gewalt über seinen Geist. Nichts war ihm zu wunderbar, — und aus seinem Grabe heraus wirkte sein Leichnam noch prophetisch“ [4]. Auch im späteren Judentum suchte man sich noch über den, dem Elisäus gegebenen, doppelten Teil am Geist des Elias Rechenschaft zu geben, und das Wunder der Brotvermehrung wie die Durchschreitung des Wassers galten als Zeichen echten Prophetentums [5].

Die oben genannte Zusammenstellung der Wunder Jesu im vermuteten III. Hauptteil der ursprünglichen Anordnung der Petruspredigt stellt offenbar diese Parallele zu den Elisäuswundern und die mittelbare Beziehung zu Elias her und zeigt die Überlegenheit der Machterweise des Christos:

Dem ersten Wunder der persönlichen Beglaubigung des Elisäus entspricht das erste Wunder der obigen Zusammenstellung bei Mk, die Stillung des Sturmes auf dem Meer (Mk 4, 35—41):

Jenes schließt 4 Kg 2, 15 mit den Worten: „Und es sahen ihn

[4] Übersetzung nach N. Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes 1914.

[5] (Strack-)Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. IV, 2, München 1928, S. 751 zu p. Sanh 47a; Bd. II S. 479 über die Brotvermehrung durch Elisäus, S. 479 f. das Zitat aus Josephus antiqu. 20, 5 und die Belege zu Jo 6, 19, daß man es Gott allein zuschrieb, daß er seinen Pfad im Wasser machen könne.

die Söhne der Propheten, die zu Jericho gegenüber waren, und sie sprachen: Der Geist Elias ruht auf Elisa. Und sie kamen ihm entgegen und neigten sich vor ihm zur Erde."

Dieses schließt Mk 4,41: „Und es befiel sie eine Furcht, eine große Furcht, und sie sprachen zueinander: Wer ist doch dieser, daß auch der Wind und das Wasser ihm gehorchen?" Beide Wunder sind das erste Wasserwunder, das Elisäus bzw. Jesus wirkten.

Dem ersten Doppelwunder zur Bewahrung vor Schaden und zur Vernichtung der Feinde durch Elisäus entspricht Mk 5,1—20 das Doppelwunder der Heilung des armen besessenen Menschen und der Überlegenheit über die schlimmste feindliche Macht, die sich selbst ihrer Zahl wegen als „Legion" bezeichnet (— von Mt nicht berichtet! —) und zur Veranschaulichung ihrer furchtbaren Macht und Zahl in die 2000 Schweine gebannt wird (— Mk allein hat diese Zahl! —), um diese ins Meer zu stürzen.

Dem Doppelwunder der Hilfe in äußerster Not durch Elisäus entspricht das Doppelwunder der Heilung jener blutflüssigen Frau, die ihr ganzes Vermögen an die Ärzte verausgabt hatte, — die Parallele zur äußersten Not des Prophetenweibes, das zur Zahlung der Schuld selbst die Kinder als Sklaven hergeben soll, springt in die Augen, und gerade jene Bemerkung des Mk, welche zum Vergleiche lockt, hat Mt nicht! — und der Erweckung der Jairustochter vom Tode, die nicht erst, wie jene Erweckung durch Elisäus, nach zweimaligem Sichdarüberbeugen und Gebet erfolgt, sondern nach einem einfachen Fassen an der Hand und dem kurzen Befehl: „Mädchen, steh' auf!" (Mk 5,24—43).

Der zweimaligen Hungersnot und den Wundern der Hilfe durch Elisäus entspricht die zweimalige Brotvermehrung für eine Menge von 5000 Männern und für die Viertausend, Wunder, die an Großartigkeit die Taten des Propheten in Schatten stellen (Mk 6,32—44 und 8,1—9).

Der Heilung des heidnischen Syrers, an die sich die Bestrafung des habsüchtigen Dieners anschloß, entspricht die Heilung der Tochter einer Syrophönizierin (Mk 7,24—30), an die sich ein zweites Wunder im heidnischen Dekapolisgebiet anschließt, die sofortige Heilung des Taubstummen auf Jesu, von Zeichen der Aufmunterung zum Vertrauen begleiteten, Befehl: „Tu' dich auf!" (Mk 7,31—37), so wie

der bloße Befehl des Elisäus den Diener mit dem Aussatz belud. Es ist auffällig und könnte als bewußte Gegenüberstellung zu dem Syrer gewertet werden, daß Mk — im Gegensatz zur Chananäa des Mt 15, 22 — die Frau eine Syrophönizierin nennt. Von beiden heidnischen Bittstellern wird ihre demütige Anerkennung des wahren Gottes Israels bzw. der Vorzugsstellung des Gottesvolkes Israel hervorgehoben; beide werden in einer schweren Vertrauensprüfung fortgeschickt, indem sie auf das Wort des Propheten bzw. des Heilandes hin das Wunder annehmen und dann erst dessen Vollziehung erfahren. Auch von dem anschließenden Wunder Jesu im Heidenland wird berichtet, daß es gläubige Bewunderung der (wohl heidnischen) Begleiter auslöste: „Alles macht er gut!" Vielleicht ist es nicht einmal zu kühn anzunehmen, daß Mk in der ursprünglichen Anordnung den Gedanken der Anerkennung des wahren Gottes, dem Zweck der Parallele entsprechend, ausdrücklich hervorgehoben hat, wie jetzt noch Mt 15, 31 bei den sofort anschließenden allgemeinen Heilungen: „und sie verherrlichten den Gott Israels".

Dem zweiten Doppelwunder zur Bewahrung der Freunde vor Schaden und zur Vernichtung der Feinde durch Elisäus (4 Kg 6, 1—7. 8—23) mochte in der ersten Petruspredigt entsprochen haben das Wandeln auf dem Meer, durch welches Jesus seinen bedrängten Jüngern zu Hilfe kam — also ein zweites Wasserwunder wie auch jenes der versunkenen und wieder heraufgebrachten Axt der Elisäusfreunde! — und die zusammenfassende Aufzählung der Wundertaten Jesu (Mk 6, 54—56), durch die er alle Übel (τοὺς κακῶς ἔχοντας) einer ganzen Bevölkerung (ὅλην τὴν χώραν), wie es Mk 6, 55 gezeigt wird, heilte, so wie bei Elisäus jenes zweite Wunder zur Abwehr der Feinde das ganze Land Israel vor Schaden bewahrte (4 Kg 6, 23).

Die Wunder bzw. Wundergruppen entsprechen sich in 4 Kg und bei Mk auch in der Reihenfolge mit einziger Ausnahme der Wunder an dem Syrer und dem Diener des Elisäus einerseits und der Syrophönizierin und dem heidnischen Taubstummen andererseits, wie die nachfolgende Zusammenstellung zeigt. Die Ausnahme hatte in der Petruspredigt offenbar den Zweck, die historische Ordnung bei dem Wunder des Wandelns auf dem Meer, das sich, wie ja auch Jo 6, 16 ff. aufweist, sofort an die erste Brotvermehrung angeschlossen hatte, nicht zu stören.

Reihenfolge der Wunder 4 Kg 2—7 und Mk 4—8, 10.

Elisäus:	Jesus:
Jordanwunder (erstes Wasserwunder)	Sturm auf dem Meer (erstes Wasserwunder)
Erstes Doppelwunder zur Bewahrung vor Schaden und Feinden	Heilung des Geraseners — Bannung der „Legion“ in die Schweine
Ölwunder und Totenerweckung	Blutflußheilung und Totenerweckung
Doppelwunder in der ersten Hungersnot	Erste Brotvermehrung (5000 Männer)
Der Syrer — Giezi's Aussatz	.... (s. u. gegenüber Lücke)
Zweites Doppelwunder zur Bewahrung usw. für die Freunde (zweites Wasserwunder), gegen Feinde (für ein ganzes Volk)	Hilfe für die Jünger auf dem Meer (zweites Wasserwunder) — Heilung gegen alle Übel (für eine ganze Bevölkerung)
.... (s. ob. gegenüber Lücke)	Syrophönizierin — der Taubstumme
Doppelwunder in der zweiten Hungersnot	Zweite Brotvermehrung (die 4000)

Die Annahme, daß die Petruspredigt ursprünglich im II. Hauptteil lediglich die Belehrung der Jünger zum Gegenstand hatte, im III. Hauptteil aber eine Parallele zu den „Machterweisen“ des Propheten zog, dem das Doppelte vom Geist des Elias gegeben war, um jüdischen Zuhörern in Jesus den größten der Propheten zu zeigen, wird demnach als wohlbegründete Arbeitshypothese gelten dürfen, die freilich ebensowohl die eine und andere Frage beantwortet, als sie ihrerseits zu neuen Fragen hinführt.

b) Weitere Fragen um die Urheberschaft Petri an Mk.

Wenn der Überschuß an Stichen im heutigen II. Hauptteil durch die Hypothese einer Umarbeitung der Petruspredigt selbst gut erklärt und zugleich für die ursprüngliche Einteilung die, in den übrigen Hauptteilen des jetzigen Mk festgestellte, Gleichheit des Umfangs (ungefähr 200 bis 230 Stichoi) auch für den II. Hauptteil gewonnen wird, so drängt sich natürlich die Frage auf: Hat denn die, durch lange Jahre, vielleicht Jahrzehnte, hindurch nur mündlich vorgetragene und gedächtnismäßig festgelegte, Petruspredigt für jeden der sieben Vorträge — als solche hätten wir uns die sieben Hauptteile ja zu denken — bewußt ein, in der antiken Rhetorik vielleicht übliches, Maß des Umfangs eingehalten? Ist das unter diesen Umständen und insbesondere bei einem gewöhnlichen Mann aus dem jüdischen Volk wie Petrus, historisch gesehen, zu erwarten und, psychologisch betrachtet, auch nur möglich? Könnte dieses oder was dürfte sonst wohl auf Rechnung des „Dolmetschs Petri“ gesetzt werden? Und schließlich: Ist überhaupt die Voraussetzung unserer Auffassung, die künstlerische

Leistung eines solchen Aufbaus in den Hauptteilen und im Ganzen durch Petrus und die, rein gedächtnismäßig erfolgte, Gestaltung und Übernahme eines solchen Werkes, historisch und psychologisch als berechtigt anzusehen?

Auf die erste Frage ist zu antworten, daß in der obigen Umänderungshypothese — nur um diese, nicht um das Hauptergebnis unserer Untersuchungen, handelt es sich bei dieser Frage — allerdings irgendein, ungefähr eingehaltenes, Gleichmaß der Petrusvorträge vorausgesetzt ist, weil ja gerade die Ausnahmestellung des jetzigen II. Hauptteils gegenüber den, ziemlich gleich umfangreichen, anderen Hauptteilen der Ausgangspunkt der Überlegung war, daß aber dieses Maß nicht einfachhin, sondern nur proportionell mit der Länge der Teile im Markusevangelium übereinzustimmen braucht. Mit anderen Worten: Die Gleichmäßigkeit der Hauptteile, die ja auch im jetzigen Mk immerhin noch ein gewisses Schwanken um den Mittelwert zuläßt, konnte durch die gleiche Anzahl der, jedem Hauptabschnitt zugeteilten, Perikopen gegeben sein; je nachdem dann die Einzelausführung derselben weitläufiger oder kürzer gestaltet wurde, mochte der Umfang der Hauptteile wie der ganzen „Heilsverkündigung" größer oder geringer werden, ohne daß die Proportion der Teile sich änderte, falls nur die Einzelausführung der Perikopen einigermaßen gleichmäßig gehalten war.

Wir können nun tatsächlich bei sämtlichen, von der vermuteten Umarbeitung unberührt gebliebenen, Hauptteilen — mag man auch in einigen Fällen über die Frage, ob ein Stück als selbständige Perikope zu gelten habe oder nicht, verschiedener Ansicht sein — dem Hauptbestand nach feststellen, daß jeder der beiden Abschnitte sieben, der Hauptteil also 14 Perikopen umfaßt, wie die folgende Liste aufweist. (Nur im zweiten Abschnitt des VII. Hauptteils, der ja, wie wir früher erkannten, in zwei Unterteile mit je drei Gruppen zerfällt, haben wir natürlich sechs „Gruppen", vielleicht daß der jetzige oder frühere Schluß als siebte Gruppe dazugedacht war.)

I. Hauptteil:

1. Taufe, Bestätigung, Versuchung (= Prooemium)	= Mk 1,9—13
2. allgemeine Beschreibung des ersten Auftretens	= Mk 1,14.15
3. die ersten Berufungen	= Mk 1,16—20
4. der Besessene in der Synagoge	= Mk 1,21—28
5. die Schwiegermutter des Petrus geheilt	= Mk 1,29—31
6. Zusammenbringung und Heilung der Kranken	= Mk 1,32—34
7. Jesus in der Einsamkeit gesucht	= Mk 1,35—39

1. Der Aussätzige	= Mk 1,40—45
2. der Gelähmte (Sündenvergebung)	= Mk 2,1—12
3. die Berufung des Levi	= Mk 2,13.14
4. das Gastmahl mit Sündern	= Mk 2,15—17
5. die Fastenfrage	= Mk 2,18—22
6. das Ährenpflücken am Sabbath	= Mk 2,23—28
7. die Heilung der Hand am Sabbath	= Mk 3,1—6

IV. Hauptteil:

1. Das Bekenntnis zum Christos	= Mk 8,27—30
2. die erste Voraussage des Leidens, Widerstand	= Mk 8,31—33
3. die Forderung der Kreuzesbereitschaft	= Mk 8,34—9,1
4. die Verklärung auf dem Berge	= Mk 9,2—7
5. Fragen nach Verhältnissen der Messiaszeit	= Mk 9,8—13
6. Bericht über das Unvermögen der Jünger	= Mk 9,14—19
7. die Heilung des besessenen Knaben	= Mk 9,20—29

1. Neue Ankündigung des Leidens	= Mk 9,30—32
2. Streit um die größere Würde	= Mk 9,33—37
3. Frage nach der Wertung der Wirksamkeit	= Mk 9,38—50
4. Forderung der Unauflösbarkeit der Ehe	= Mk 10,1—12
5. Forderung des Kindersinnes	= Mk 10,13—16
6. Forderung der inneren Loslösung	= Mk 10,17—27
7. der Lohn der Nachfolge des Christos	= Mk 10,28—32a

V. Hauptteil:

1. Die dritte Leidensankündigung	= Mk 10,32—34
2. Zusammenhang zwischen Ehre und Kreuz	= Mk 10,35—45
3. Heilung und Anschluß des Blinden von Jericho	= Mk 10,46—52
4. Voraussage (betr. Eselin) und Einzug in Jerusalem	= Mk 11,1—11
5. die symbolische Verfluchung des Feigenbaumes	= Mk 11,12—14
6. die Tempelreinigung	= Mk 11,15—19
7. Mahnung zum Vertrauen mit Bruderliebe	= Mk 11,20—26

1. Die Frage nach der Johannestaufe	= Mk 11,27—33
2. die schlechten Weinbergpächter	= Mk 12,1—12
3. die Zinsfrage	= Mk 12,13—17
4. die Frage nach der Auferstehung	= Mk 12,18—27
5. die Frage nach dem großen Gebot	= Mk 12,28—34
6. die Gegenfrage nach dem Davidssohn	= Mk 12,35—37
7. die letzte Warnung vor dem Geist der Feinde	= Mk 12,38—40

VI. Hauptteil:

1. Das Scherflein der Witwe	= Mk 12,41—44
2. allgemeine Voraussage der Zerstörung Jerusalems	= Mk 13,1.2
3. Voraussage des Kreuzes bis ans Ende	= Mk 13,3—13
4. die Anzeichen des Untergangs Jerusalems	= Mk 13,14—23
5. die Wiederkunft	= Mk 13,24—27
6. Recapitulatio: dieser bestimmbar, jene unsicher	= Mk 13,28—32
7. Folgerung: Aufforderung zur Wachsamkeit	= Mk 13,33—37

1. Der Todesbeschluß gegen Jesus	= Mk 14, 1. 2
2. die Salbung in Bethanien	= Mk 14, 3—11
3. die Voraussage der Unterkunft fürs Pascha	= Mk 14, 12—16
4. das Paschamahl mit Voraussage des Verrates	= Mk 14, 17—25
5. die Voraussage der Verleugnung	= Mk 14, 26—31
6. die Todesangst	= Mk 14, 32—42
7. die Gefangennahme	= Mk 14, 43—52

VII. Hauptteil:

1. Die Lage: Jesus und sein erster Apostel	= Mk 14, 53. 54
2. die falschen Zeugen	= Mk 14, 55—59
3. das feierliche Selbstzeugnis Jesus	= Mk 14, 60—62
4. die Verurteilung und Beschimpfung	= Mk 14, 63—65
5. die dreifache Verleugnung Petri	= Mk 14, 66—72
6. das Zögern des Heiden Pilatus	= Mk 15, 1—5
7. Erzwingung des Todes durch Volk und Führer	= Mk 15, 6—15
1. Jesus rechtlos	= Mk 15, 16—24
2. Jesus entehrt	= Mk 15, 25—32
3. Jesus verlassen bis zum äußersten	= Mk 15, 33—37
4. Beginn der Rechtfertigung	= Mk 15, 38—41
5. Neubeginn der Ehrung	= Mk 15, 42—47
6. Sorge der Seinen, Eintreten des Himmels	= Mk 16, 1—8
7. Schluß	= Mk 16, 9—20

Im II. Hauptteil, der nach obiger Hypothese ursprünglich ziemlich gleichen Umfang hatte wie die anderen Teile, könnte man sich den jetzigen Überschuß auch proportionell, d. h. gemessen an der Zahl der Perikopen, so erklären, daß bei der Umänderung und Einbeziehung der, früher nicht zugehörigen, Wunder Mk 4, 35—41; 5, 1—43 eine Siebeneranordnung in beiden Abschnitten dadurch zustande kam, daß die Erklärung der ersten Parabel und die Darlegung der Vorzugstellung der Jünger (Mk 4, 13—20 und Mk 4, 10—12) ebenso als eine Perikope gerechnet wurde, wie die vier kleinen Parabeln Mk 4, 21—23. 24—25. 26—29. 30—34 zusammen, die sich heute noch voneinander abheben durch das jedesmal betonte: „und er sagte (ihnen)“ [1]. Die Siebenergruppierung der beiden Abschnitte wäre dann im ursprünglichen und heutigen II. Hauptteil so zu denken:

jetzt:		früher:	
1. Massenerfolg	3, 7—12	1. Massenerfolg	3, 7—12
2. Apostelwahl	3, 13—19	2. Apostelwahl	3, 13—19
3. Rechtfertigung	3, 20—30	3. Rechtfertigung	3, 20—30
4. Mutter und Brüder	3, 31—35	4. Mutter und Brüder	3, 31—35
5. die erste Parabel	4, 1—9	5. die erste Parabel	4, 1—9
6. Jünger und Erklärung	4, 10—20	6. Vorzug der Jünger	4, 10—12
7. die vier kurzen Parabeln	4, 21—34	7. Erklärung d. ersten Parabel	4, 13—20

[1] So ist auch im III. Hauptteil der Vorwurf an die Pharisäer Mk 7, 9—13 als neues Stück von dem anderen abgetrennt: Mk 7, 9.

jetzt:		früher:	
1. Stillung des Sturmes	4, 35—41	1. Parabel vom Licht	4, 21—23
2. Gerasener Ereignisse	5, 1—20	2. Parabel vom Maß	4, 24—25
3. Blutflüssige Frau	5, 21—34	3. Parabel vom Saatwuchs	4, 26—29
4. Jairustochter	5, 35—43	4. Parabel vom Senfkorn	4, 30—34
5. Besuch i. Nazareth	6, 1—6	5. Besuch i. Nazareth	6, 1—6
6. Sendung d. Apostel	6, 7—13	6. Sendung d. Apostel	6, 7—13
7. Herodes u. Johannes	6, 14—29	7. Herodes u. Johannes	6, 14—29

Die beiden Abschnitte des früheren II. Hauptteils hätten also folgendes Verhältnis zueinander gehabt: 1. Abschnitt = vier Perikopen Geschehnisse + drei Teile Parabeln, 2. Abschnitt = vier Teile Parabeln + drei Perikopen Geschehnisse.

Der ursprüngliche und jetzige III. Hauptteil wären, wie früher ausgeführt wurde, einigermaßen einander gleich geblieben, weil im jetzigen III. Hauptteil statt der herausgenommenen und dem jetzigen II. Hauptteil zugewiesenen Wunder (s. oben) der Kampf gegen die Pharisäer Mk 7, 1—23 und 8, 11—26 hinzugekommen ist. Freilich müßte man, entsprechend dem früher über das Verhältnis zu den Elisäuswundern Ausgeführten, annehmen, daß in der ursprünglichen Anordnung die Heilung des wütenden Besessenen und die Sichtbarmachung der furchtbaren Macht der Teufel in der Ertränkung der Schweineherde als Doppelwunder auch gezählt wurde, ebenso der Wandel auf dem Meere und die Stillung des Sturmes (cf. Jo 6, 21), und daß an Stelle des, von uns früher als noch nicht zum ursprünglichen III. Hauptteil gehörig betrachteten, Wunders der stufenweise durch die doppelte Handauflegung vollzogenen Heilung des Blinden Mk 8, 22—26 etwa die Krankenheilung nach der Heilung des Taubstummen gestanden hätte, die auch bei Mt 15, 29—31 an dieser Stelle steht, oder sonst ein jetzt fehlendes Wunder. Daß andererseits im jetzigen III. Hauptteil die zwei Handauflegungen bei dem Blinden wie zwei Fälle gezählt werden, würde ganz der Absicht entsprechen, in der ja dieses Wunder an den Schluß gerade des III. Teiles gesetzt ist: die Abnahme des Vertrauens in Israel zu beleuchten (cf. Mk 6, 3—5). Die ursprüngliche und jetzige Anordnung:

jetzt		früher:	
1. allgemeine Begeisterung	6, 30—33	1. Sturm auf dem Meere	4, 35—41
2. die erste Brotvermehrung	6, 34—44	2. Bannung der „Legion“	5, 1—13
3. Wandel auf dem Meere	6, 45—52	3. Heilung des Besessenen	5, 14—21
4. allgemeine Heilungen	6, 53—56	4. blutflüssige Frau	5, 22—34
5. Frage der Waschungen	7, 1—8	5. Jairustochter	5, 35—43
6. Vorwurf an die Pharisäer	7, 9—13	6. allgemeine Begeisterung	6, 31—33
7. Aufklärung des Volkes	7, 14—23	7. die erste Brotvermehrung	6, 34—44

jetzt:		früher:	
1. Tocht. d. Syrophönizierin	7, 24—30	1. Wandel auf dem Meere	6, 45—50
2. Taubstumme (Dekapolis)	7, 31—37	2. Stillung des Sturmes	6, 51. 52
3. die zweite Brotvermehrg.	8, 1—10	3. allgemeine Heilungen	6, 53—56
4. Zeichenforderung	8, 11—13	4. Tocht. d. Syrophönizierin	7, 24—30
5. Warnung vor Sauerteig	8, 14—21	5. Taubstumme (Dekapolis)	7, 31—37
6. der Blinde (erste Handauflegung)	8, 22—24	6. neue allgemeine Heilungen	(s. Mt 15, 29 f.)
7. der Blinde (zweite Handauflegung)	8, 25. 26	7. die zweite Brotvermehrg.	8, 1—10

Man sieht, eine proportionelle Gleichheit der Hauptteile war tatsächlich im Grundriß der Petruspredigten selbst schon gegeben. Die Abgrenzung der einzelnen Perikopen auf ein solches Maß, daß jeder Hauptteil (außer II.) gerade die Länge dessen erreichte, was für eine epideiktische Rede der Rhetoriker üblich war, könnte also das Werk des Herausgebers und der schriftlichen Festlegung sein, die dabei nicht das Geringste am Aufbau des Ganzen und der Teile zu ändern brauchten. Johannes aber mit dem römischen Beinamen Markos, aus einem offenbar reichen und angesehenen Hause in Jerusalem (s. A 12, 12), war gewiß von hellenistischer Bildung nicht unberührt.

Aber auch für Petrus selbst dürfte eine Anpassung an Gewohnheiten öffentlicher Redner, mit denen er spätestens in seiner Wirksamkeit außerhalb Palästinas irgendwie bekannt werden mußte, nicht einfachhin als ausgeschlossen gelten, so daß sogar der Annahme, er schon habe — später freilich — das jetzige Maß des Umfangs für die einzelnen Perikopen und damit für die Hauptteile und das ganze Evangelium festgelegt, nichts im Wege stünde. Hier gilt in einem weiteren Sinn das sorgfältig begründete Urteil, das Th. Zahn für die Sprachkenntnis der Apostel abgegeben hat[2]: „. . . mit den allgemeinen Verhältnissen in Palästina und der besonderen Berufsstellung der genannten Männer unverträglich wäre die Vorstellung, daß sie 20 oder 40 Jahre nach dem Tode Jesu noch die reinsten „Hebräer" gewesen seien, welche kein griechisches Buch zu lesen, keinen griechischen Brief zu schreiben und nur mit Hilfe eines Dolmetschers an Hellenen und Hellenisten eine Ansprache zu halten imstande gewesen wären." Das spätere rabbinische Schrifttum mit den darin sich widerspiegelnden Verhältnissen kann uns da jedenfalls nicht Maßstab der Beurteilung sein, weil nach der Zerstörung Jerusalems und erst recht seit der Katastrophe nach dem Barkochba-Aufstand das Judentum in seiner fanatischen Abwehr der gegnerischen Art sich außerordentlich verengte.

² Einleitung I 31 f.

Über den Anteil des Markus sonst wird sich nichts Genaueres sagen lassen. Aus den früheren Darlegungen ergibt sich jedenfalls, daß die Urheberschaft des Petrus offenbar sehr weit auszudehnen ist, so daß sich schwer denken läßt, was Markus noch Erhebliches hätte beitragen können. Da die Überlieferung dem Markus gerade das als Verdienst zuschreibt, die Lehrverkündigung des Petrus treu im Gedächtnis bewahrt und — später — schriftlich niedergelegt zu haben, so ist auch eine stilistische Bearbeitung weniger wahrscheinlich, als wenn er sofort die Vorträge nachgeschrieben und später diese Aufzeichnungen bearbeitet hätte[3]. Die Möglichkeit stilistischer Eigenarbeit des Markus ist freilich auch so nicht ausgeschlossen, weil sich bei dem kunstvollen und doch klaren Aufbau, der bis in die Anzahl der Perikopen jedes Abschnitts verankert war, eine große Treue in der Wiedergabe des Ganzen und seiner kleinsten Teile mit persönlicher Einflußnahme auf die Einzeldurchführung der Perikopen verbinden ließ. Aber diese Möglichkeit erleidet wiederum ihre Einschränkungen darin, daß, wie früher bei Darlegung des Aufbaus der Teile nachgewiesen wurde, das Grundgerüst des Evangeliums, also das, woran der Herausgeber nichts ändern konnte, auch aus stilistischen Elementen besteht wie die Häufung bestimmter Begriffe zur inhaltlichen Kennzeichnung einzelner Teile, Verweise auf Früheres oder Späteres durch Wortprägungen und selbst ganze Sätze sentenzenhafter Art zum Abschluß des 1. Abschnitts in einem Hauptteil. Aus Stilunterschieden in der Art, wie es Leo Wohleb versucht hat[4], festzustellen, wo die Eigenarbeit des Herausgebers eingesetzt hat, scheint wenig Aussicht auf sichere Ergebnisse zu haben: Rein statistische Gegenüberstellungen ergeben da, wo die Gegensätzlichkeiten nicht exklusiv sind, leicht ein falsches Bild, und besonders die Schemata „häufiges Vorkommen" und „seltenes Vorkommen" lassen dabei Abgrenzungen und Eigenbezirke hervortreten, wo in Wirklichkeit tieferes Ein-

[3] An sich besteht natürlich die Möglichkeit, daß Markus schon frühzeitig die Vorträge des Petrus, auch die erste Fassung, für sich persönlich nachgeschrieben hätte, so gut wie Arrian die Vorträge seines Lehrers Epiktet nachschrieb und nach dessen Tod herausgab (Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, Vorwort an Lukios Gellios), und daß Markus diese Aufzeichnungen bei der schriftlichen Herausgabe selbst bearbeitet hätte; aber die bestimmten Aussagen des Papias (= Euseb. h. e. III. 39, 14 ff.) und Clemens Al. (zu 1 Petr 5, 13 = ed. Stählin 3, 206, ferner Euseb. h. e. II. 15, 1 f. und besonders h. e. VI. 14, 5 ff.) sind dagegen.

[4] Beobachtungen zum Erzählungsstil des Markusevangeliums, in: Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und f. Kirchengesch. XXXVI (1928) 185—196. — Es handelt sich nur um Partikelunterschiede.

dringen in den Zusammenhang und damit in die psychologische Grundlage der Unterschiede die Grenzen sehr verwischt erscheinen läßt.

Sehr viel unmittelbaren Einfluß auf die Gestaltung des Evangeliums werden wir also dem Herausgeber Markus wohl nicht zuerkennen dürfen. Jedenfalls wird man ihn nicht, wenn Zahns oben wiedergegebene Auffassung über die Handhabung der griechischen Sprache durch Petrus richtig ist, als Dolmetscher des Letzteren im eigentlichen Sinn[5] betrachten können. Wohl aber liegt es nahe zu denken, daß er in den Zeiten seines Zusammenseins mit Petrus diesem als Berater bei der Vorbereitung der Lehrverkündigung vor einer griechisch sprechenden Zuhörerschaft zur Seite gestanden habe; damit wäre eine mittelbare Einflußnahme auf die Gestaltung der Lehrverkündigung Petri, und das vielleicht schon recht frühzeitig, gegeben.

Wir kommen zur Frage nach der Möglichkeit der gesamten künstlerischen Leistung, die offenbar im Aufbau des Markusevangeliums steckt, durch Petrus. Von vornherein ist dabei festzuhalten, daß die Auffassung des armen, ungebildeten Fischers vom See Genesareth, wie sie sich in vielen Köpfen gemäß der landläufigen Darstellung spiegelt, einer kritischen Betrachtung nicht standhält[6].

Zum Kern der Frage aber ist dieses zu bemerken: Daß sich eine natürliche, rhetorische, schriftstellerische oder überhaupt künstlerische, Begabung auch ohne Zuhülfenahme der, einer Zeit

[5] So P. Gächter S. J. im Anschluß an die von (Strack-)Billerbeck IV, 1 im 8. Exkurs S. 185 ff. gegebene Darstellung des Methurgeman: „Zur Abfassungszeit des Markusevangeliums", in: Zeitschrift f. kath. Theologie LIV (1930) 425—435, besonders 432 ff. Abgesehen von den Zweifeln, die Billerbeck selbst gegen die unbedingte Bindung des Dolmetschers an die Halakhoth der, hebräisch redenden, Schulhäupter vorbringt (185 unten), kommt mir die Übertragung so echt rabbinischer Einrichtungen auf die Lehrweise der Apostel Jesu unwahrscheinlich vor.

[6] Vgl. dazu die neueren Beobachtungen und Berechnungen von O. Roller, in: „Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien", Karlsruhe 1929, 44 f.: Petrus ist Hausbesitzer, vielleicht an zwei Orten, und Herr eines Fischereiunternehmens mit zwei Transportschiffen von mindestens 2 Tonnen — in anbetracht der Holzarmut des Landes ein beträchtlicher Besitz — und fünf Mann Bedienung, was einen „soliden Wohlstand" voraussetze (S. 45). — Auf den griechischen Namen seines Bruders Andreas ist wohl schon oft hingewiesen worden, so von Th. Zahn, Einleitung I 28, der auch mit Recht darauf aufmerksam macht, daß Petrus (und Johannes) „anfangs für die Hellenisten wie für die Hebräer in der Gemeinde zu Jerusalem Prediger und Armenpfleger zugleich waren" und „ohne eine beträchtliche Fertigkeit in mündlicher Handhabung der griechischen Sprache die nächsten Aufgaben ihres Berufs gar nicht erfüllen" konnten (S. 31).

gewöhnlichen, Bildungsgelegenheiten unter sonst günstigen Verhältnissen und Bedingungen — zu denen gewiß vor allem das Mitgehen und Mitwachsen mit großen ideellen Zeitbewegungen, insbesondere die zwingende Gewalt großer Ziele, Erfolge und Aufgaben für führend gewordene Persönlichkeiten gehören —, zu glänzenden Leistungen entfalten kann, dafür gibt die Geschichte aller Zeiten, auch der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart, Beispiele genug. Und Petrus stand in einer Bewegung und wurde von dem Zwang einer Aufgabe und eines Erfolges getragen, wie sie größer in der Geschichte der geistigen Bewegungen nicht gedacht werden können.

Im übrigen flossen ihm als gläubigem Sohn seines Volkes gewisse Elemente für den künstlerischen Aufbau seiner Lehrverkündigung wie von selbst zu aus dem Lesen und Hören der Heiligen Schriften und höchst wahrscheinlich selbst anderer Erzeugnisse der jüdischen Literatur, wofür man nur an die Hinweise auf die „Himmelfahrt Mosis“ und das Buch Henoch im Judasbrief (V. V. 9. 14) zu erinnern braucht. (Überhaupt waren Erziehung und Unterricht, auch im Lesen, bei den Juden zur Zeit Christi sorgfältig und wahrscheinlich selbst Knabenschulen weit verbreitet[7].) In den Psalmen vor allem sind die Elemente künstlerischer Verknüpfung, die zugleich Gedächtnishülfen waren, überreich zu finden[8]. Die Palindromie als spezifisch semitische Art der Rede wurde im 1. Teil dieser Arbeit (2. Kapitel: a) die Petrusreden in der Apostelgeschichte) des näheren behandelt. Die Hauptteile und Unterabschnitte des Markusevangeliums aber haben uns in der sog. gedanklichen Verklammerung des Endes mit dem Anfang und in der Wiederaufnahme und Zusammenfassung des voraufgehenden Hauptinhaltes zu Beginn des neuen Teiles die Palindromie als wesentliches Aufbauelement im großen gezeigt, ganz entsprechend der Rolle, die sie in den Petrusreden der Apostelgeschichte und in 2 Petr besonders spielt. Selbst die symmetrische Zuordnung der Hauptteile des Mk zueinander ist im Grunde eine Art Palindromie und zugleich Gedächtnishülfe, da die aufsteigende Folge zugleich die Anhaltspunkte für die absteigende Folge abgibt. Auch dafür gab es für den Leser der Septuaginta Vorbilder, nicht nur in den Psalmen[9], sondern auch

[7] Siehe E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (1907⁴) 495 f.

[8] S. besonders M. Faulhaber, Strophentechnik der bibl. Poesie, 1913.

[9] Siehe F. Zorell, Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung, Münster 1914, 26—29. Der metrischen Symmetrie entspricht die inhaltliche; besonders deutlich tritt das in Ps 29 (28) hervor. Die dort mitgeteilten Proben sind kürzere Psalmen: 4, 6, 11, 29, 67,

an einem größeren literarischen Stück, dem „Brief des Jeremias“ (= Baruch Kap. 6)[10]. Über das Siebenerschema bei den Juden endlich braucht man kaum ein Wort zu verlieren. Man denke nur an die Apokalypse des Mitapostels Petri, Johannes, mit ihren 7 Sendschreiben, den 7 Siegeln, den 7 Posaunen, den 7 Zornesschalen, oder an das, um dieselbe Zeit wie die Johannesapokalypse entstandene, sog. IV. Buch Esdras (= Vulg. IV. Esdras 3, 1 bis 14, 48), auch Esra-Apokalyse genannt, in dem außer der Einteilung in 7 Sedarim, von B. Violet[11] Visionen genannt, noch als Unterabteilungen der Visio III z. B. 7 Grade der Verdammnis (§ 11), 7 Stufen der Seligkeit (§ 12) und die 7 Namen Gottes (§ 18) vorkommen; auch die Baruch-Apokalypse ist in 7 Visionen eingeteilt.

Hat aber nicht die Annahme der unliterarischen Entstehung und Entwicklung eines solchen Werkes wie Mk in dem dargelegten Aufbau ihre großen Bedenken? Psychologisch betrachtet ist es durchaus möglich, ein derartig klar aufgebautes und in seinen Teilen mehrfach verbundenes, gedankliches Gefüge gedächtnismäßig festzuhalten. Das gilt natürlich zuerst für den geistigen Urheber. Die Erfahrung beweist, daß der Lehrer, Redner, Prediger, der eine Frage in einem Vortrag oder in einer Vortragsreihe frei aus der Fülle des beherrschten Stoffes behandelt, bei öfter wiederholter Darbietung leicht zu einem Grundschema gelangt, in welchem sich das Ganze wie die Teile zu immer klarerer und bestimmterer Übersichtlichkeit formen, und daß dieses Grundschema bis in die kleinsten Teile hinein dem

93, 137 (hebr.). An dem größeren Ps 9 und 10 habe ich selbst die vollständige Symmetrie der drei Abschnitte des I. Teils zu den drei Abschnitten des II. Teils aufgezeigt: „Lösung des Rätsels Psalms 9 + 10 (hebr.)?“ (in: Pastor bonus, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, 40. Jahrg., 1929, 346—360). Vgl. die Übersicht D auf S. 359.

[10] Diese, für die Geschichte der vorchristlichen jüdischen Rhetorik wichtige Tatsache ist, soweit ich sehe, niemals hervorgehoben worden. Der Brief macht fast den Eindruck einer Rede, die nachträglich als Sendschreiben verbreitet sein mochte, hat einen Umfang von etwa 180 Stichoi und faßt die Schlußfolgerungen der Einzelausführung in gewissen Formeln zusammen, die schlagwortartig wiederholt werden; die Gruppen verschiedener Formeln sind nun symmetrisch auf das Ganze verteilt, nämlich: die Formeln V. 14. 22. 28 decken sich mit V. 64. 68, die Formeln V. 39. 44 decken sich mit V. 56. 63, die Formeln V. 49, 51 stehen in der Mitte, berühren sich aber in ihrem ersten Teil mit der Anfangs- und Endgruppe. Mit der Einleitung und dem Schluß (1—6 und 69—72) zusammen haben wir also auch hier sieben Teile.

[11] Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, herausgegeben von Dr. Bruno Violet (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1924.

Gedächtnis und der Darbietung immer geläufiger wird. — Daß auch tatsächlich im Altertum die rein gedanklich und gedächtnismäßig durchgeführte Vorbereitung großer Reden, wie es die Gerichtsreden waren, vorkam und nicht als etwas Ungewöhnliches betrachtet wurde, bezeugt z. B. Quintilian in seinen Oratoriae Institutiones bei Erörterung der „cogitatio" (X, 6) mit den Worten: „neque vero rerum ordinem modo, quod ipsum satis erat, intra seipsa disponit, sed verba etiam copulat totamque ita contexit orationem, ut ei nihil praeter manum desit".

Aber auch für den, der, wie Markus nach der Überlieferung, immer wieder Hörer der Petruspredigt sein durfte, mußte es auf die Dauer ein Leichtes sein, den gesamten Aufbau sowohl als die einzelnen Teile zu behalten. Hier zeigt sich die außerordentliche Bedeutung des Unterschiedes zwischen einem Markus, der Erzähler und nur Erzähler sein soll, und einem Markus, der so wesentlich Pragmatiker ist, daß selbst die einzelne Erzählung ihre genau bestimmte und abgewogene Stellung in einem Ideenaufbau hat. Die moderne Psychologie hat experimentell nicht nur „die Überlegenheit des logischen Gedächtnisses" gegenüber dem mechanischen festgestellt, eine Überlegenheit der sinnvollen Verknüpfung für die gedächtnismäßige Einprägung, die gewaltig ist und auf die Dauer der Erinnerung immer entschiedener hervortritt [12], sondern sie hat auch insbesondere für das Einprägen größeren, sinnvollen Materials die Sinnmethode, welche auf den, das Ganze verknüpfenden, Sinn, nicht auf die Worte, achtet, als die natürlichste und schnellste erwiesen [13]. Das Behalten einer derartigen Disposition, wie wir sie in Mk fanden, ist aber geradezu der Idealfall, weil hier alle jene Elemente vorhanden sind, welche das Sicheinprägen unterstützen [14]. Der Aufbau bei Mk ist eben mehr als eine gewöhnliche, wenn auch noch so klar und zusammenhängend gestaltete, Disposition: Der symmetrische Aufbau, die scharf herausgestellte Entfaltung der Prooemiumsgedanken für den Anfang-, Mittel- und Schlußteil, die gedankliche Einklammerung der Hauptteile sowohl wie auch der Abschnitte, die für die Hauptteile zu einer Art Palindromie ausgebildet ist durch das zusammenfassende Wiederaufgreifen des voraufgehenden Hauptgedankens beim Beginn des neuen Teiles,

---

[12] Jos. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie I (Freiburg i. B. 1923² u. ³) 571 f.

[13] J. Fröbes a. a. O. 585.

[14] Siehe J. Fröbes a. a. O. die Ausführungen über die „kollektive Auffassung", überhaupt die „Komplexbildung beim Lernen" 576 ff. und über die Vorteile des sog. Ganzverfahrens beim Lernen 583 f.

alles das ist eine unvergleichliche Gedächtnishülfe zur sicheren Einprägung der Vortragsfolge.

Es wäre also nicht einmal nötig, sich zur Erklärung der langen, gedächtnismäßig vollzogenen Überlieferung der Petruspredigt auf das anerkannt stärkere Gedächtnis der Orientalen zu berufen. Auch ein modernes Gedächtnis könnte auf die Dauer mit Leichtigkeit die hier herausgestellte Disposition des Mk behalten, zumal da die einzelnen, in dieser kunstvollen Weise verbundenen, Glieder selbst meist erzählende Stücke sind, deren Einzelinhalt infolge der Anschaulichkeit leicht eingeprägt wird. Trotzdem mag nicht unbeachtet bleiben, daß tatsächlich die Juden, wie es scheint, durch ihre Gedächtnisleistungen, wenigstens aus ihren heiligen Schriften, im Altertum auffielen[15], obwohl überhaupt schon die damalige griechisch-römische Kulturwelt offenbar unsere Zeit in der Gedächtnisübung übertraf. Denn im Abendland sowohl als im Morgenland war bei der allgemeinen Gewohnheit, das Lesen und selbst gedankliches Schaffen (z. B. Dichten) durch lautes Aussprechen zu begleiten[16], das Gedächtnis auch durch das Gehör unterstützt; auch kannte man viele Jahrhunderte vor Christus schon den Grundsatz, das Sichverlassen auf eine Niederschrift beeinträchtige die Treue des Gedächtnisses, wie es Quintilian wiederholt bezeugt: „nam memoriae quoque plerunque inhaeret fidelius quod nulla scribendi securitate laxatur“ und „invenio apud Platonem obstare memoriae usum literarum“ (orat. instit. X, 6 und XI, 2). Dazu war Mnemotechnik nicht nur den alten Rhetorikern[17], sondern auch den Juden insbesondere zur Erlernung der Heiligen Schrift in der Form von „Simanim“ (σημεῖα)[18]

---

[15] Hieronymus in ep. ad Tit. 3, 9 (Migne SL XXVI, 631). Andere Belege bei Sam. Krauß, Talmudische Archäologie III (Leipzig 1912) 227.

[16] Siehe Josef Balogh, „Voces paginarum“. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens, in: Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum und sein Nachleben LXXXII N. F. 36 (1922) 84—109 u. 202—240). Belege für das laute Lesen bei den Juden s. S. Krauß, Talmudische Archäologie III, 227 und (Strack-)Billerbeck, Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch II, 687 zu Apg 8, 30; bei letzterem Zeugnisse mit der ausdrücklichen Begründung, daß man so leichter einpräge und länger behalte.

[17] (incerti auctoris) ad Herennium III, 17 ff., Cicero de oratore II, 87 f., Quintilian orat. instit. XI, 2 kennen übereinstimmend als Hülfen die loci und imagines, also visuelle Lokalisierung und erinnerungsweckende Bildzeichen, die altüberliefert waren; doch spricht Quintilian l. c. auch von logischer Zusammenordnung zum Behalten: „Tum quae scripserunt vel cogitatione complectuntur et alio signo . . . notant“.

[18] Siehe S. Krauß, Talmud. Archäol. III, 174. 231. 323: Die Simanim waren Merkworte, die aus den Anfangsbuchstaben, oder Merksätze, die aus

wohlbekannt, sodaß es bei letzteren hieß: Die Thora kann nur durch „Simanim" erworben werden! Bei all' dem tritt immer wieder die Bedeutung einer übersichtlichen Disposition klar zutage, und man war sich dieser Bedeutung für das Behalten bewußt. Wie für unsere Frage nach der Überlieferung der Petruspredigt geschrieben hören sich Quintilians Worte an: „Verum in his quae scripsimus complectendis multum valent, et in his quae cogitamus continendis prope solae, — excepta, quae potissima est, exercitatione, — divisio et compositio" (orat. instit. XI, 2).

c) Beziehungen zwischen Mt und Mk.

P. H. Cladder S. J. hat die allgemeine Lage, welche für das Verhältnis der beiden ersten Evangelien zueinander bestimmend wurde, in seinem geistvollen Werk „Unsere Evangelien" wohl treffend gezeichnet: Lange blieben die Apostel zusammen in Jerusalem, wohl bis zur Verfolgung durch Agrippa I. (42 p. Chr.), auch dann noch — mit Ausnahme einer kurzen Abwesenheit des hl. Petrus — weiter in Palästina bis zur sog. „Apostelteilung", nach Cl. im Jahre 58 oder etwas früher (S. 36—39. 43—49). Inzwischen hatten „die ursprünglichen alten kirchlichen Erzählungen des Petrus . . . ein gewisses, sozusagen ‚kanonisches' Ansehen erlangt". Als die Apostel „zwölf Jahre nach der Auferstehung des Herrn Jerusalem verlassen mußten, waren die Petruserzählungen längst eine feste, geschlossene Größe geworden" (S. 110). Und als dann wieder viele Jahre später Matthäus auch Palästina verließ und, wie Eusebius hist. ecc. III, 24, 6 sagt, „im Begriff, nachdem er den Hebräern gepredigt hatte, nun zu anderen zu gehen" sein Evangelium niederschrieb, war er bei dem allgemeinen Ansehen dieser Erzählungen, mit denen er „vollkommen vertraut" sein mußte, darauf angewiesen, sie in ihrer Auswahl und Prägung durch Petrus „seinem Buche zugrunde zu legen" (S. 112).

Des näheren bestimmt dann Cl. das Verhältnis des Mt und Mk zueinander in folgender Hypothese. Matthäus, der zuerst ein Evangelium schriftlich herausgab, hat eine spätere, dem Stoff nach erweiterte, „zwanglos gewachsene" (S. 118) Form der Petruserzählungen, in der sich aber auch schon nach und

---

den Anfangsworten gewisser Abschnitte gebildet wurden; es ist klar, daß hier wiederum das Gehör mitunterstützen konnte.

nach eine gewisse zahlenmäßige Gruppierung von Sprüchen und Erzählungen (S. 121 f.) gebildet hatte (S. 123. 125) zugrunde gelegt, das Ganze aber zu einem höchst kunstvollen Aufbau, seinem eigensten Werk, um- und zusammengeordnet (S. 98 ff., überhaupt III. und IV.). Markus dagegen war vor der weiteren Entwicklung der Petruserzählungen, die er im Haus seiner Mutter (Apg 12, 12) gehört hatte, „aus dem Jerusalemer Kreis entführt" und ist darum im Grundton seiner Erzählungen, die er erst nach Mt aufschrieb, „viel unmittelbarer, jugendlicher und, wenn man will, für unseren Geschmack oft natürlicher". „Sein Bestreben war eine chronologische Darstellung; aber ohne das ausreichende Eigenwissen war er doch darauf angewiesen, im ganzen das andersartige Werk des Apostels Matthäus seiner Schrift zugrunde zu legen" (S. 125). Die Folge ist, daß „bei Markus die Chronologie mit der Systematik um die Oberhand ringt" (S. 98), daß es ihm „nur bruchstückweise gelungen" ist, „die chronologische Folge in die Systematik" (des Mt) „hineinzutragen" (S. 99). Der griechische Mt ist dann wieder in der Sprache von Mk beeinflußt, aber „der Aufbau des Markus rührt großenteils aus Matthäus her" (S. 102).

Das Bedenkliche an dieser Auffassung ist, daß nach ihr Markus „nur in den Einzelperikopen, im Gegensatz zu der Gesamtanlage" (S. 126) die ursprünglichen Petruserzählungen vorlegt, daß also folgerichtig anzunehmen wäre, Petrus habe überhaupt und besonders zu der Zeit, da Johannes Markus ihn hörte, keine irgendwie hervortretende und bemerkenswerte Ordnung und Einheit (nicht einmal die rein chronologische, die ja Markus angeblich viel später, ziemlich erfolglos, versuchte,) in seinen Einzelerzählungen gehabt, da sonst das jugendfrische Gedächtnis seines Hörers eine solche ohne Zweifel genau so treu festgehalten hätte, wie alle die kleinen Einzelheiten des Erzählungsstils. Das widerspricht aber der gesamten ältesten Überlieferung über Mk, wonach der „Dolmetscher Petri" dessen Predigt[1] oder Lehrvortrag[2], niedergeschrieben hat, nicht aber ein Konglomerat von, in sich sehr genau bewahrten, Zügen des Lebens und der Lehre Jesu, das Mk erfolglos mit der, doch wiederum von ihm zertrümmerten, Mt-Ordnung zu durchdringen versucht hätte. Was Petruspredigt vor Juden wie Heiden ist, lehrt deutlich die Apostelgeschichte: Mit einem losen Kranz von einzelnen Er-

[1] Irenäus adv. haer. III, 1, 1 = Euseb. h. e. V, 8, 2—4, Clemens Al. = Euseb. h. e. VI, 14, 5—7, Hieron. in Mt prooem. 5—7.

[2] Papias = Eus. h. e. III, 39, 14 f.

zählungen hat das nichts zu tun. Gewiß hätten auch weder Petrus noch seine Zuhörer zu der Zeit, da Markus auf ihren Wunsch hin des ersteren Predigt niedergeschrieben haben soll, in der, nach der Cladderschen Hypothese gearteten, Niederschrift die damalige Predigt wiedererkannt, da einerseits selbst die Einzelerzählungen Petri jetzt über die ursprüngliche, von Markus in der Erinnerung bewahrte, Form (wie oben gezeichnet) hinausgewachsen gewesen wären, andererseits die längst „überholte" Form des Markus auch noch eine Gesamtumstellung nach der ganz fremden Anordnung des Mt erfahren hätte.

Auch das Ergebnis dieser[3] Untersuchung widerspricht der Cladderschen Hypothese, fügt sich dagegen wohl in die allgemeine, von Cl. gezeichnete, Grundlage des Verhältnisses der beiden Evangelien zueinander, also auch in eine, und zwar sehr genaue Bekanntschaft des Apostels Matthäus mit der wirklichen Petruspredigt, selbst noch zu einer Zeit, da Petrus gewiß schon jahrelang auch vor Heiden die Heilsverheißung vorgetragen hatte. Es fragt sich dann allerdings, von welcher Anordnung er ausging, von der ursprünglichen oder von der abgeänderten, falls er überhaupt wirklich die Petruspredigt seinem Evangelium zugrunde legte, oder ob nicht etwa umgekehrt die abgeänderte Petrusordnung von diesem beeinflußt war; denn an der Tatsache einer Beziehung der beiden Evangelien zueinander kann ja kein Zweifel bestehen.

Die Antwort gibt und kann nur geben ein Vergleich der Mt-Ordnung mit der des Mk, wobei auf zweierlei zu achten sein wird: ob es Anhaltspunkte gibt, welche die, von Mt gebrachte, Anordnung in sich als nicht ursprünglich erscheinen lassen, und ob Mt in den Fällen, in denen er mit der Mk-Anordnung übereinstimmt, und besonders an den Stellen, an denen die Entwicklungslinie der ursprünglichen Petruspredigt geändert wurde, der ursprünglichen Anordnung folgt oder der neuen. Beginnen wir mit der letzteren!

Bezeichnend für die jetzige, und nach unserer früher dargelegten Umänderungshypothese, neue Anordnung des Mk bzw. der Petruspredigt ist der Einschub der Wunder Mk 4,35—5,43 (= Sturm auf dem Meer, Gerasenerereignisse, blutflüssige Frau, Jairustochter) in den vermuteten ursprünglichen II. Hauptteil. Der Zweck wäre gewesen, praktische Beispiele oder Anschauungsstoff zu bieten für die Idee: „Erziehung der Jünger zur übernatürlichen Auffassung der Mittel des Gottesreiches". Bezeichnend für die neue Anordnung der Petruspredigt wäre ferner die mit diesem Einschub gegebene Trennung des

[3] S. IV. Teil, 1. Kap. Folgerungen: S. 122 ff. 127 f. 129 ff. 133 ff. 137 ff.

jetzigen Stückes Mk 6, 1—29 (= Nazarethbesuch, Jüngersendung, Tod des Täufers) von den, früher unmittelbar davor liegenden, Parabeln Mk 4, 1—34, bezeichnend desgleichen im heutigen III. Hauptteil die Einfügung der Szenen, die keine Wunder darstellen und darum dem vermuteten ursprünglichen III. Hauptteil fremd waren, nämlich Mk 7, 1—23 und 8, 11—21, dazu noch die Einfügung des, stufenweise sich vollziehenden, Wunders der Blindenheilung Mk 8, 22—26.

Es läßt sich nun sofort im allgemeinen feststellen, daß Mt weder die vermutete frühere noch die jetzige Einteilung der Petruspredigt einfachhin übernommen hat, da er weder die geschlossene und ausschließliche Wunderdarlegung des vermuteten ursprünglichen III. Hauptteiles beibehalten, noch die jetzige Anordnung des, theoretisch und (durch Hinweis auf gewisse Ereignisse) praktisch belehrenden und zur Würdigung der übernatürlichen Mittel erziehenden, II. Hauptteils zugrunde gelegt hat; überhaupt ist ja seit dem, von Cladder (Unsere Evangelien, S. 51—57) besonders aus der, vom II. bis VI. Teil des Mt gleichmäßig wiederkehrenden, Formel „Es begab sich, als Jesus . . . beendet hatte“ u. ä. geführten, Nachweis an dem großen, selbständigen Plan des Mt, alle Teile mit Ausnahme des II. und VII. um die großen Redefolgen zu gruppieren, kaum zu zweifeln, wenn auch in der zweiten Hälfte seines Evangeliums (von Mt 16, 21 an, also nach Cl.[4] im V.—VII. Teil) die Anordnung der Hauptgedanken der Pragmatik sich weithin mit Mk deckt.

Wie steht es nun um die Übernahme größerer Perikopenfolgen aus der Anordnung der Petruspredigt durch Mt, besonders aus den entscheidenden Hauptteilen II und III? Da könnte zu-

[4] Zum Vergleich sei hier die Claddersche Mt-Einteilung aus „Als die Zeit erfüllt war“ (Inhaltsverzeichnis) hergesetzt (vgl. UE 55—57): I. Hauptteil Mt 1, 1—4, 16 = Einleitung des Buches, II. Hauptteil Mt 4, 17—9, 35 = die frohe Botschaft in Israel, III. Hauptteil Mt 9, 36—12, 45 = die Abweisung des Messias, IV. Hauptteil Mt 12, 46—16, 20 = die Scheidung, V. Hauptteil Mt 16, 21—20, 28 = der Bau der Kirche, VI. Hauptteil Mt 20, 29—25, 46 = der Entscheidungskampf in Jerusalem, VII. Hauptteil Mt 26, 1—28, 20 = der Ausgang. Der II. Teil hat als große Redefolge die sog. Bergpredigt (5, 1—7, 27), der III. Teil die Aussendungsrede (10, 5—42), der IV. Teil die Parabelrede (13, 1—52), der V. Teil die Belehrung über die Amtspflichten der Jünger (18, 1—35), der VI. Teil (den Redekampf in Jerusalem, also eigentlich nur immer Antworten = 21, 1—22, 46, und) die geschlossene Redefolge über das Gericht (23, 1—25, 46), aber weit ausführlicher als Mk: mit dem großen „Wehe“ und neuen Parabeln. — Die wichtige Formel „Es begab sich, als Jesus . . . beendet hatte“ steht: Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1.

nächst auf die ursprüngliche Anlage als Vorlage schließen lassen der Anschluß des Nazarethbesuches (Mt 13, 53—58) unmittelbar an die Parabelrede (Mt 13, 1—52). Es ist aber hier, da die bei Mk (auch in der ursprünglichen Anordnung) gleich folgende Jüngersendung nicht anschließt (— sie ist im vorhergehenden Teil untergebracht —) und auch das zunächst Folgende dem jetzigen Mk entspricht, nicht ausgeschlossen, daß der Anschluß des Nazarethbesuches an die Parabelrede etwa die chronologische Reihenfolge darstellt, die Mt kennen mußte und wiederhergestellt hätte. Möglich bleibt es immerhin, daß noch ein Stück der ursprünglichen Petrusanordnung vorliegt.

Jedenfalls machen andere Beobachtungen, die sich gegenseitig verstärken, die Annahme wahrscheinlicher, daß Mt die neue jetzige Anordnung der Petruspredigt mit ihrem umgeänderten II. und III. Hauptteil gekannt und benutzt hat. Der Einschub der Konfliktszene (Mk 7, 1—23) zwischen die Wunder der allgemeinen Krankenheilungen und die Heilung der Tochter jener Syrophönizierin, der Einschub der Zeichenforderung der Pharisäer (Mk 8, 11—21) nach der zweiten Brotvermehrung, also Anordnungen, die nach den Darlegungen S. 145 ff. bezeichnend sind für die Neugestaltung der Petruspredigt, sind genau so von Mt vorgenommen (Mt 15, 1—20; 16, 1—12). Die Abtrennung einiger Wunder (vom Sturm auf dem Meere bis zur Auferweckung der Jairustochter Mk 4, 35—5, 43) von der übrigen Wunderzusammenstellung (Mk 6, 30—8, 21) finden wir auch bei Mt (Mt 8, 23—9, 26 unter Einfügung anderer Perikopen von 14, 13 ff. abgetrennt).

Dazu kommt noch eine andere Tatsache. Trotz der durchaus selbständigen Gliederung des Mt wird doch bei näherer Betrachtung erkennbar, wie vorhin schon für die zweite Hälfte angedeutet wurde, daß seine Anordnung der Reden und Tatsachen immer wieder die Gesichtspunkte zeigt, die in der Mk-Anordnung mit deren Zentralidee und mit Petrus wesentlich verknüpft sind (S. 122—140). Das ist um so auffälliger, je mehr sonst Mt eigenen Rede- und Erzählungsstoff bringt und je selbständiger er im einzelnen gliedert, und das trifft wieder in besonderem Maße zu in der ersten Hälfte des Mt. Hier gerade finden wir auch leitende Gesichtspunkte aus der Systematik der abgeänderten Petruspredigt. Wenn man freilich nur je Einzelheiten ins Auge faßt, so scheinen sich in diesen Teilen und im Gesamten Mt und Mk stark zu unterscheiden; sobald man aber die Hauptzüge der Entwicklung in beiden vergleicht, zeigt sich die große Ähnlichkeit und besonders eine klare Verwandtschaft in der Durchdringung der Hauptgruppen des gemeinsamen Stoffes mit Haupt-

gedanken der Pragmatik. So führt Mt in seinem IV. Hauptteil (= die Scheidung Mt 12, 46—16, 20: in der Parabelrede Scheidung zwischen Volk und Jüngern, nachdem die Ankunft der Verwandten als Einführung vorausgeschickt war, 13, 1—52, in den Begebenheiten Rückzüge Christi vor seinem eigenen Volk 13, 53—16, 12, darnach abschließend die Szene von Cäsarea Philippi 16, 13—20) und z. T. schon im III. Hauptteil (= die Abweisung des Messias Mt 9, 36—12, 45: was 1. die Sendungsrede voraussagt, das erfährt 2. durch die Tatsachen an Jesus seine Erfüllung, gezeigt an Eigenstoff des Mt außer dem Ährenzupfen und der Heilung am Sabbath sowie der Abweisung der pharisäischen Lästerung) denselben Gedanken durch wie Mk in seinem III. bzw. in einem Teil seines II. Hauptteiles: Dabei bringt Mt in der Parabelrede des IV. Hauptteiles z. T. dieselben Parabeln, durch die nach Mk II, 1 jetziger Anordnung Jesus seine Erziehung an den Jüngern zur übernatürlichen Auffassung des Gottesreiches im allgemeinen betätigt (Mk 4, 1—34), in der Schilderung der Rückzüge Jesus vor seinem eigenen Volk (desselben IV. Hauptteiles Mt) zum größten Teil dieselben Tatsachen, mit denen Mk im jetzigen III. Hauptteil den mangelnden Erfolg Jesus und sein Zurückweichen schildert, während die kurze Sendungsrede aus Mk II, 2 zum Abschnitt III, 1 Mt ausgeweitet und die Wundertatsachen aus Mk II, 2 für den Tatsachenabschnitt Mt II, 2 verwendet ist.

Wir erhalten also durch sorgfältige Vergleichung der Mt-Einteilung und des jetzigen Mk-Aufbaus einen Einblick in die Arbeitsweise und Eigenart des Mt: Was den Gesamtaufbau betrifft, so hat, im groben genommen, Mt einfach den VI. Hauptteil des Mk aufgeteilt zwischen seine beiden letzten Hauptteile (nämlich Mk VI, 1 auf seinen vorletzten und Mk VI, 2 auf seinen letzten Teil), und hat dadurch, unter Beibehaltung des Siebenerschemas Platz gewonnen für seinen neuen Hauptteil I., die Jugendgeschichte. Damit war für die zweite Hälfte des Mt eigentlich schon alles gegeben, indem sein VI. Hauptteil (Mt 20, 29—25, 46) gleich dem V. und VI, 1 des Mk und sein V. Hauptteil (Mt 16, 21—20, 28) mit Ausnahme der Szene bei Cäsarea Philippi (Abschluß seines IV. Teiles) gleich dem IV. Hauptteil des Mk war, wobei wir von Einzelheiten in der Hinzufügung oder Verschiebung des Stoffes, wie oben gesagt, absehen. Aber auch in der ersten Hälfte ist der Verlauf der Umformung, wiederum erst einmal ganz allgemein gesehen, verhältnismäßig einfach und durchsichtig. Mt hat, wenn auch hier mit viel stärkeren Umordnungen und Neugestaltungen in den Einzelheiten (bis zum Umfang von ganzen Abschnitten, die

neugeschaffen wurden, wie Mt II, 1 und III, 2 d. i. der „Bergpredigt“ Mt 5, 1—7, 27 und der Widerstände gegen Jesus Mt 11, 1 bis 12, 45), seinen II. Hauptteil gleich dem I. Hauptteil des Mk gesetzt (Mt 4, 17—9, 35 = Mk 1, 14—3, 6), seinen III. Hauptteil (9, 36—12, 45) gleich dem II. des Mk und seinen IV. Hauptteil (Mt 12, 46—16, 20) gleich dem III. Hauptteil des Mk.

Das Unterscheidende im Wesen des Aufbaus bei Mt ist ein zweifaches und liegt in seinem Stoff und in seinem Zweck begründet: Einmal stellt er nämlich, wie schon oben gesagt, vom II. bis zum VI. Hauptteil stets eine große Redefolge ins Blickfeld des Interesses, sei es als ersten Abschnitt wie im II., III. und IV., sei es in die Mitte zwischen Erzählungsabschnitte wie im V., sei es als zweiten Abschnitt wie im VI. Hauptteil, der eben die Reden abschließt; vielleicht ist hierbei die ursprüngliche Anordnung der Petruspredigt Vorbild gewesen, bei der die symmetrisch gestellten Teile II. und VI. die beiden einzigen Redefolgen brachten, und zwar der (ursprüngliche) II. Hauptteil zwischen Tatsachengruppen, der VI. als 1. Abschnitt. Sodann ist seine Absicht vor allem darauf gerichtet, den großen Gegensatz Israels zu seinem Messias herauszuarbeiten. Beides, und besonders das letztere, wirkt sich dann in der Durchführung so aus, daß Mt schon in dem Teil, der den ersten Blick tun läßt auf den großen Lehrer und Wundertäter, im II. Hauptteil (= die frohe Botschaft in Israel, sonst im allgemeinen gleich dem I. Hauptteil Mk), nicht nur bei der Bergpredigt (1. Abschnitt) das Unterscheidende der theoretischen Lehre Jesus gegenüber den herkömmlichen Lehrmeinungen hervorhebt, sondern auch, um das Anderssein Jesus in der Praxis zu zeichnen, einen 2. Abschnitt aus den Tatsachen bildet, welche in Mk I, 2 und II, 2 das Auffällige im Ziel und in den Mitteln darstellten. — Dabei fügt Mt offenbar, wie die Bemerkung Mt 9, 18 zeigt, durch Umstellung einige Begebenheiten in ihre chronologische Reihenfolge ein. Was er im einzelnen Mt 9, 1—17 an die Besessenenheilung von Gerasa anschloß, das hatte die Petruspredigt mit dem einen Satz: „Nachdem Jesus die Überfahrt in dem Fahrzeug — wiederum zur gegenüberliegenden Seite — vollendet hatte, versammelte sich eine zahlreiche Volksmenge bei ihm, und er hielt sich am Meere auf“ zusammengefaßt, gleichsam aus historischem Genauigkeitsgefühl, um anzudeuten, daß hier eigentlich eine Lücke sei, deren Inhalt selbst schon früher (in ideeller Anordnung in I, 2) vorgebracht war. Dieser Satz Mk 5, 21 ist also ein Nachtrag und ein Abschluß zur vorhergehenden Erzählung (Gerasa-Szene), nicht ein Anfang der folgenden (Blutflüssige Frau und Jairustochter), mit welch’ letzterer er ja

ausweislich Mt 9, 18 tatsächlich nichts zu tun hatte. Auch grammatisch ist das sozusagen deutlich gemacht durch die, zu Mk 5, 18 parallele, Partizipialkonstruktion im Gen. absolutus[5], so daß sich diese beiden Sätze und ihre Angaben zu einer Einheit des Abschlusses zusammenfinden, wie denn auch merkwürdigerweise Mt die beiden Ausdrücke Mt 9, 1 zu einem zusammenfaßt: „Und so stieg er (ἐμβάς) in ein Fahrzeug und fuhr über (διεπέρασεν)“, gleichsam Beginn und Abschluß des Abschiedes von Gerasa zeichnend. Wollte man einwenden, der Satz Mk 5, 21 sei doch die Einleitung zum folgenden, indem er mit der Erwähnung der Volksmenge eine Vorbereitung für die Perikope der blutflüssigen Frau gebe, in der ja das Drängen der Menge eine gewisse Rolle spiele, so widerspricht dem Mk selbst, indem er erst Mk 5, 24 (anders als Mt!) zu diesem Zweck die, dem Heiland folgende, Menge erwähnt. Es wird also dabei bleiben dürfen, daß wir in Mk 5, 21 einen Abschluß zur vorausgehenden Erzählung in dem erwähnten Sinn zu erblicken haben und in dem hervorgehobenen „Jesus“ die Absicht, noch einmal am Ende dieser machtvollen Szene die Salbung mit dem Heiligen Geist göttlicher Macht, die sich auch weiterhin (in den, an dieser Stelle ausgelassenen, Ereignissen) geltend machte, zum Ausdruck zu bringen. (Vgl. S. 55 unten.)

Im III. Hauptteil, der im allgemeinen wie der II. des Mk die Aufgabe der Jünger zum erstenmal zeichnet, läßt Mt den Redestoff der Parabeln (zu späterer Verwendung in IV) und den Gedanken der Erziehung zur Würdigung der übernatürlichen Mittel beiseite, nimmt den Hauptgedanken der Sonderstellung und Sendung der Jünger, der den II. Hauptteil bei Mk eingeklammert hatte, für sich allein her, stellt ihn in den Vordergrund und gruppiert darum (1.) die, bei ihm viel umfangreicheren, Aussendungsreden, in denen wiederum der Gegensatz zum eigenen Volk schärfer zum Ausdruck kommt — daher er bezeichenderweise die Voraussage des Alleinstehens im Kampf aus dem VI. Hauptteil des Mk wörtlich schon hier bringt (Mk 13, 11 ff. = Mt 10, 19 ff.) — und dann noch (2.) eine Tatsachengruppe, die zum größten Teil neuen Stoff bietet und die Widerstände gegen Jesus aufzeigt. Im IV. Hauptteil (im allgemeinen gleich dem III. Hauptteil des Mk) hebt er die Scheidung Jesus von seinem Volke nicht nur in denselben Tatsachen hervor, die Mk im III. hat, sondern verdeutlicht diese Scheidung auch in theoretischer Darstellung und bedient sich dazu der Parabelrede aus dem

[5] Mk 5, 18: „Und da er einstieg (ἐμβαίνοντος) . . ., bat ihn der Besessene . . .“ und Mk 5, 21: „Und da er die Überfahrt in dem Fahrzeug vollendet hatte (διαπεράσαντος), versammelte sich usw.“.

II. Hauptteil des Mk, in der ja schon die Sonderstellung der Anhänger des Gottereiches zum Ausdruck kam, läßt sie aber wiederum stärker in der Gegensätzlichkeit zu Israel hervortreten, indem er — über Mk hinaus — eine zweite Sonderbelehrung der Jünger (Mt 13, 36—43) und manchen eigenen Redestoff beifügt.

Daß nicht etwa umgekehrt Mk von vornherein seine Hauptgedanken aus Mt entlehnt haben kann, erhellt schon aus dem Gesamtergebnis unserer Untersuchung, insbesondere aus dem Nachweis, daß der Mk-Aufbau innerlich und wesentlich das Werk des Petrus sein muß. Daß aber auch nicht die Umarbeitung der Petruspredigt von der Mt-Folge bestimmt war, ergibt sich daraus, daß einerseits diese Umänderung, gemessen am Gesamtbau des Mk, geringfügig ist, andererseits die Beziehungen zwischen Mt und Mk, wie gezeigt wurde, gerade das Gesamtgefüge betreffen. Dazu kommt, daß die S. 144 ff. gegebene Erklärung jener Umarbeitung aus der ursprünglichen Anlage selbst heraus sehr einfach ist, während umgekehrt die Umstellung bei Mk zum jetzigen II. und III. Teil auf Grund der Mt-Folge sehr verwickelt wäre und zudem unverständlich erscheinen müßte, warum Mk nicht auch, besonders in II, 2, anderes, was in dieser Mt-Folge gegeben war, mitübernommen hätte.

Auch sonst erweist sich die jetzige Mk-Anordnung als einfacher und darum ursprünglicher. Mt spaltet nämlich verschiedentlich eine Begebenheit, die bei Mk ihre, ganz klar in der Pragmatik begründete, Stelle hatte, um seiner, oben gekennzeichneten, Gesichtspunkte willen auf und erwähnt sie damit zweimal, einmal unter dem einen, das andere Mal unter einem anderen Gesichtspunkt, z. B. Mt 9, 32—34 den Vorwurf der Pharisäer, Jesus treibe durch den Fürsten der bösen Geister diese aus, um im Sinn des Teiles II, 2 den feindseligen Geist der Gegner beim ersten Auftreten des Heilandes schon zu zeichnen, und wiederum Mt 12, 22—24 im Teil III, 2, um bei der Sendung der Jünger ihr Schicksal nach dem Beispiel des Meisters zu beleuchten. Gleich nach der letzteren Stelle hat er auch Mt 12, 38 aus demselben Grunde die Zeichenforderung der Pharisäer erzählt, um sie im Teil IV, 2 noch einmal zu bringen, dieses Mal unter dem Gesichtspunkt der Rückzüge Jesus vor seinem Volk. Ebenso hatte Mt in der theoretischen Vorbereitung der Jünger auf ihre Sendung (III, 1) schon den Spruch über die Nachfolge mit dem Kreuz gebracht (Mt 10, 38 f.), den er dann im Teil V, 1 bei der Enthüllung der Kreuzeslehre noch einmal erwähnen muß (Mt 16, 24 f.). Dasselbe geschieht mit dem Spruch über Auge, Hand und Fuß, die zum Ärgernis werden: er steht sowohl imTeil II, 1 bei der

Bergpredigt (Mt 5,29 f.) wie im Teil V, 2 bei der Erklärung der Amtspflichten der Jünger (Mt 18, 8 f.). Hier tritt deutlich der Unterschied zutage zwischen dem Aufbau der Petruspredigt, in der sich das Ganze in jahrelanger Gestaltung der Lehrverkündung vollkommen übersichtlich geformt und im Gedächtnis bis in die kleinsten Teile festgesetzt hatte, — ein psychologischer Vorgang, der sich auch beim öfteren Hören wiederholen konnte — und dem Matthäusevangelium, das offenbar von Anfang an ein literarisches Werk war und die, bei solchen so natürlichen, Wiederholungen zeigt.

Ganz deutlich wird aber die Abhängigkeit des Mt von der Petruspredigt in der Perikope vom Tode des Täufers, die in beiden übereinstimmt. Die Anordnung des Mk erweist sich als die ursprünglichere, indem die Angabe des Grundes der Gefangenschaft hier im Aufbau begründet ist (Mk 6,17: „Herodes hatte nämlich ..."): Mk hatte außer der, kurz hingeworfenen, Zeitbestimmung der beginnenden Lehrtätigkeit Jesus (Mk 1,14 = Mt 4,12) noch nichts von der Gefangenschaft des Johannes erzählt und gibt darum hier (Mk 6, 17), wo sie eine solche Rolle spielt, ganz natürlicherweise an, wie es dazu kommen konnte. Bei Mt 14, 1 ff. hat die Erzählung, trotz Kürzungen im Wortlaut, Stück für Stück dasselbe Gefüge — ein Musterbeispiel für die, oben vermutete, proportionelle Überlieferung derselben Perikopen und Perikopenfolgen! — und bringt so auch Mt 14, 3 die Begründung der Gefangenschaft, obwohl im Zusammenhang nur die Erwähnung des Todes nötig war. Die Angabe des Grundes der Gefangenschaft wäre nämlich Mt 11, 2 natürlicherweise am Platz gewesen, wo Mt (im Gegensatz zu Mk) schon einmal aus der Gefangenschaft des Johannes berichtet hatte, ohne aber anzugeben, wie er in den Kerker gekommen war. Hier bestätigt sich, was oben angeführt wurde, daß Mt den II. Hauptteil des Mk aufgespalten hat, indem er zunächst den Sendungsgedanken zum eigenen Hauptteil III ausbaute unter Zugrundelegung der Sendungsrede aus Mk II, 2 im 1. Abschnitt, der er, wie bei Mk, eine (erste), an das Schicksal des Johannes erinnernde Szene im 2. Abschnitt folgen ließ (eben Mt 11, 1 ff.) als Einleitung der, hier behandelten, Widerstände gegen Christus und Hinweis auf die Zukunft der Jünger, sodann aber in seinem IV. Hauptteil unter Anführung der Parabeln aus Mk II, 1 in einem 1. Abschnitt die Scheidung vom eigenen Volk (auch für die Jünger) behandelte und als Einleitung des 2. Abschnittes (Rückzüge Jesu, fast ganz gleich Mk III) wiederum das Schicksal des Vorläufers brachte, das den

Schluß von Mk II, 2 bildete, also auch bei Mk mit den Ereignissen seines III. Hauptteiles zusammenhing[6].

Das wichtige Ergebnis des Vergleiches ist, daß Mt die Petruspredigt — offenbar in beiden Anordnungen, sicher (auch) in der jetzigen — kennt und benutzt, und nicht nur das, sondern daß er sich, wie die Art der Benutzung erweist, gerade ihrer Pragmatik bewußt ist.

Wir können hinzufügen: Auch Lk, auf dessen Verhältnis zu Mk hier nicht näher einzugehen ist, hat nicht nur Mk gekannt und verwertet, sondern war mit dem Aufbau des Evangeliums und der Bedeutung des Namens Jesus am Anfang einer Perikope wohl vertraut. Denn er hat da, wo er diese, die Hauptteile heraushebenden, Sätze mit dem Namen Jesus übernahm, genau unterschieden: Nehmen diese Sätze auch bei ihm eine, dem Beginn eines Hauptteiles oder seines Prooemiums bei Mk entsprechende, Stelle ein wie Lk 3, 21 (erstes Auftreten) und Lk 4, 14 (Beginn der Wirksamkeit Jesus), dann ließ er den Namen stehen; zog er aber solche Sätze auf eine kürzere Strecke innerhalb eines Hauptteiles im eigenen Evangelium zusammen, wie Lk 9, 10. 18. 28 (= Beginn des III. Hauptteiles, Beginn des Prooemiums und des Hauptteiles IV bei Mk), dann ließ er den Namen fort, weil seine Bestimmung nicht mehr zutraf.

---

[6] A. Wikenhauser, Zur synoptischen Frage, in: Römische Quartalschrift für das christliche Altertum und für Kirchengeschichte XXXV (1931) 43—61, kommt ebenfalls durch Vergleich zwischen Mt und Mk zu dem Ergebnis, daß der (griech.) Mt sich in der Anordnung an Mk angepaßt habe. Natürlich denkt er dabei nur an die schriftliche Mk-Vorlage und glaubt darum mit der Möglichkeit rechnen zu müssen, daß der griechische Mt seine Perikopenfolge gegenüber dem Ur-Mt unter dem Einfluß des, inzwischen schriftlich herausgegebenen, Mk verschoben habe. Dieses, immerhin etwas verwickelten, Auswegs bedarf es für unsere Auffassung von der Benutzung der mündlich überlieferten Petruspredigt nicht.

Anhang.

Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses mit besonderer Berücksichtigung der Sprache.

Einleitung.

Diese Arbeit lehnt sich unmittelbar an meine vorausgehende Untersuchung „Der Aufbau des Markusevangeliums“ an und nimmt ständig auf die Einzelheiten derselben Bezug. Jene Untersuchung brachte das Ergebnis, daß im Markusevangelium ein, überaus kunstvoll gegliederter, Aufbau von sieben Hauptteilen vorliegt, eingeleitet durch eine knappe, straff gespannte Einführung. Ganz natürlich erhebt sich die Frage, ob die, zu Beginn des dritten Teils (1. Kapitel) erörterten, methodischen Grundsätze dieser Betrachtung, die sich so fruchtbar erwiesen, ebenso wie die, als Frucht dieser Betrachtung erkennbaren, Aufbaugesetze und die Entwicklungslinie des Mk etwa auch ein Urteil über Ursprünglichkeit und Echtheit des sogenannten Markusschlusses (Mk 16, 9—20 = Mk-S oder S) ermöglichen [1].

[1] Es braucht hier nicht die ganze Literatur über den Mk-S angeführt zu werden. Siehe darüber die Kommentare, insbesondere M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris 1924[4], 456—468 und vorher im Kommentar zum Mk-S 448—456, auch XLVII ff. und CLVIII, und vor allem Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (= GK), Erlangen 1888—1892, I. Bd. 912, II. Bd. 910—938, und Einleitung in das Neue Testament II (Leipzig 1907[3]), (E NT) 232—240 und die zugehörigen Noten 5—11 S. 242—246. Die letzten großen, von Zahn (E NT 242) als „die ausführlichsten und gelehrtesten Verteidigungen der Echtheit“ bezeichneten, Untersuchungen von Burgon, The last twelve verses of the gospel according to S. Marc 1871, und Martin, Introduction à la critique textuelle du Nt. Partie pratique, tome II 1884, schienen eben durch Z.s Darstellung überwunden. — Über das, was spätere Hinweise und Beurteilungen an Beachtenswertem hinzugefügt, berichtet kurz und gut (Schaefer-)Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1921[3], 241 ff., besonders S. 243 mit Anm. 1 und S. 244 mit Anm. 1, 3 und 4, 1933[4], 208 ff. (cf. 209 A 6, 210 A 4 u. 5, 211 A 1). Zahn kennt das später aufgefundene, jetzt sog. Freer-Logion (W) nur in der, von Hieronymus überlieferten, Aussage. Über dieses (Schaefer-)Meinertz l. c. 1921, 242 f., 1933, 209.

Für jede der beiden Möglichkeiten einer Antwort, die von diesem Gesichtspunkt aus in Betracht kommen, ergibt sich freilich die Notwendigkeit weiterer Forschung: Entweder läßt sich ein Zusammenhang des Mk-S mit dem übrigen Evangelium (= Mk-E oder E) nach den genannten Beziehungen nicht oder nicht klar erkennen — dann bleibt das Urteil über den S vollständig auf die wissenschaftliche Betrachtung dieses Stückes für sich nach inneren (philologischen) und äußeren (textgeschichtlichen) Kriterien beschränkt — oder es erweist sich der S als folgerichtige Fortsetzung jener Entwicklungslinie des ganzen Evangeliums in allen ihren, den erkannten Konstruktionsgesetzen entsprechenden, Einzelheiten — dann erhebt sich die neue Frage, wie das mit all den Bedenken philologischer und textgeschichtlicher Art, die gegen die Echtheit des S zu sprechen scheinen, zu vereinbaren sei. Freilich würde ja im letzteren Fall die Natur des angenommenen Ergebnisses voraussetzen, daß mindestens ein wichtiger Gegengrund, die angebliche Zusammenhanglosigkeit, weggefallen wäre.

1. Kapitel:

Neues Licht über den Zusammenhang des S mit E aus der Erkenntnis des Markusaufbaus.

Es dürfte gut sein, gleich hier anzuknüpfen. Alle Bedenken, die sich aus dem scheinbar fehlenden Zusammenhang sowohl des ganzen S mit E, als auch innerhalb des S selbst erheben, gehen von einer Voraussetzung aus, die wie selbstverständlich gemacht wird, und die auch selbstverständlich scheinen könnte, daß nämlich Mk eine Darstellung der Ereignisse nach der Auferstehung geben wolle. Daher die Folgerung, der Verfasser des S könne nicht Mk sein, weil er entgegen Mk 14, 28 und Mk 16, 7 nichts von einer Erscheinung in Galiläa erzähle. Daher die Behauptung, die Verse 16, 9—13 fielen aus der Art des Erzählers Mk heraus, weil das nicht Erzählung, sondern Aufzählung sei. Daher die Ablehnung der, von den Verteidigern der Echtheit vorgebrachten, Berufung auf die stilistische Knappheit von Mk 1, 3—13, weil dort deutlich die Art einer „Einleitung“ zu erkennen sei, während hier der Leser die Hauptsache, die durch Mk 16, 1—8 nur vorbereitet sei, noch erwarte. Daher der Eindruck, „die Erzählung“ schreite „nicht in naturgemäßer Weise von 16, 8 zu 16, 9 fort, sondern“ greife „auf die schon vorher vorausgesetzte, aber noch nicht erzählte Auferstehung Jesu zurück“, das ἀναστὰς δέ komme doch nur „als Voraussetzung des Erzählten in Betracht“. Daher die Ablehnung

von 16, 19, weil da die Erzählung unmittelbar zum Inhalt des Gemeindeglaubens übergehe; daher der Tadel, Vers 15 folge zu unmittelbar auf V. 14 [2]. Und doch haben alle Erkenntnisse, die wir aus der Untersuchung über den Aufbau des Mk gewannen, immer wieder das eine gezeigt, daß Mk niemals erzählt, um zu erzählen, sondern daß er Pragmatiker ist, daß er alle vorgelegten Tatsachen und Aussprüche unter gewisse Gesichtspunkte stellt, daß gerade in den wohlüberlegten, der Einordnung unter diese Gesichtspunkte dienenden, kleinen Beifügungen ein Großteil seiner so oft hervorgehobenen „Erzählerfreudigkeit" liegt. Man kann sogar der Ansicht sein, er setze manches an Tatsachen als bekannt voraus und achte nur auf die Zusammenstellung und Einfügung unter die bestimmten Gesichtspunkte [3]. Insbesondere hatten wir Mk 16, 1—8 als das letzte Teilglied des streng thematisch durchgeführten, kunstvollen Parallelaufbaus im 2. Abschnitt des VII. Hauptteils (15, 16—16, 8) erkannt, so daß also für diesen allerletzten Teil des Mk-E selbst ein Auferstehungsbericht, der nur erzählen oder berichten sollte, schon ausgeschlossen erscheint. Jener VII. Hauptteil stellte sich uns dar als die allerletzte, fast tragische Entfaltung und als Abschluß, aber auch schon aufleuchtende Rechtfertigung des, im IV. Hauptteil und Mittelstück zuerst enthüllten, „göttlichen Denkens" (Mk 8, 33) und Planens in der Hingabe des Letzten, seines eigenen Lebens, durch den Heiland. Und der 2. Abschnitt dieses VII. Hauptteils zeigte im besonderen diesen Tod als einen Tod — erstens der Auslieferung (an die Heiden) und der Rechtlosmachung, zweitens der Entehrung, drittens der äußersten Verlassenheit (= der erste dreigliederige Unterabschnitt: 15, 16—24; 15, 25—32; 15, 33—37), aber so, daß auf der anderen Seite im Kreuzestod selbst schon auf diese Verwerfung und Rechtlosmachung ein ganz neues Licht fällt (15, 38—41), daß mit diesem Kreuzestod von neuem seine Ehrung beginnt (15, 42—47), und daß auf diesen Kreuzestod der Beweis ungebrochener Liebe seiner Anhänger und so übergewaltige Anzeichen seiner Rechtfertigung durch die Allmacht Gottes selbst folgen, daß sogar die Anhänger, von Furcht und Verwirrung erfaßt, — wieder einmal, hier trotz des menschlich

[2] Zahn, GK II 934—936.

[3] Dementsprechend kann ich mich also auch hier der Ansicht meines verehrten Lehrers und Mitbruders H. J. Cladder S. J. nicht anschließen, der „Unsere Evangelien" (= UE), Freiburg 1919, 92 rundweg erklärt: „Markus erzählt, er lehrt nicht". P. Cladder möchte ja Mk geradezu als den geschichtlich erzählenden Evangelisten ansprechen (94 ff.).

Tröstlichen, — „was Gottes ist, zu denken“ nicht vermögen! (16, 1—8.) — Vgl. S. 86 f. und 105, auch S. 68 f., 72, 100 f.

Wenn wir nach dieser Vorerinnerung jetzt die, anfangs vielleicht überraschende, Frage stellen: „Hat denn überhaupt Mk nach dem, worauf sein Evangelium letztlich abzielte, die Auferstehung als solche erzählen und die einzelnen Erscheinungen als Tatsachenbeweise darstellen müssen und darum auch so erzählen und darstellen wollen?“, dann wird es unmittelbar klar, daß die, meist als selbstverständlich vorausgesetzte, Bejahung dieser Frage gar nicht so selbstverständlich ist. Und dann gewinnt auch das „Abbrechen“ des Mk-E mit 16, 8 ein anderes Gesicht[4].

Entscheidend ist also die Erkenntnis der Absicht des Mk, soweit sie im Gesamtaufbau und in der Durchführung des Inhaltes der Hauptteile sichtbar wird. Nun ging alles darauf hinaus, immer deutlicher das Grundprinzip im Wirken Jesu hervorzuheben: Verheißung und Anbietung des „Heiles“ (Eu-angelion), freilich nur als der anderen Seite der Herrschaft Gottes, der vollständigen, über den Menschen, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, freilich als der Folge aus dem Zusammengehen göttlicher Kräfte und menschlichen Selbstverzichtes und Sichhingebens an Gott, die gleicherweise allem Denken und Wünschen „dieses verkehrten Geschlechtes“ (A 2, 40) zuwiderlaufen. Es erscheint also folgerichtig, daß der VII. Hauptteil diesen Gedanken zu einem Höhepunkt führt, und zwar so, daß er sich zugleich — entsprechend der symmetrischen Anlage des Mk-E — zurückbezieht auf den I. Hauptteil. Und in der Tat: Der dort als geliebter Sohn Gottes bezeugte, durch Wunder bestätigte, vom Volk gefeierte Jesus von Nazareth wird hier auf sein Bekenntnis als Gottessohn von der geistlichen Obrigkeit des Volkes zum Tod verurteilt, alles vorauswissend und freiwillig — nach dem Planen Gottes —, und im Verein mit dem Volk verworfen; der dort als so ganz anders denn erwartet gezeichnete „Menschensohn“ (2, 28), der sich mit den Sündern gemein macht (2, 16), der dem Heil des Menschen, als dem Wesentlichen, selbst den Sabbath unterordnet, der stirbt hier am Kreuz den Schmachtod der Verbrecher in voll-

---

[4] Es ist merkwürdig, daß schon Wellhausen, wie E. Klostermann, Das Markusevangelium (in: Handbuch zum NT) 1926[2], 192, erinnert, gemeint hat: „es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme“. Als solche, welche außerdem — freilich aus verschiedenen Gründen — bei Mk 16, 8 den Abschluß sehen, zählt Olof Lindton, Der vermißte Markusschluß, in: Theologische Blätter 8 (1929) Sp. 229 Anm. 1, auf: Schenkel, B. Weiß, W. Brandt, E. P. Goud, Loisy, Ad. Bauer, Ed. Meyer, auch K. Barth. Lindton hat auch die philologischen Gründe gegen die Behauptung von einem „Abbrechen“ gut zusammengestellt.

ständiger Verlassenheit und Vereinsamung und doch so, daß sein Tod wiederum alles anders macht, als man erwartet hatte, bis zur Andeutung der Verwerfung des Bundesvolkes und bis zur machtvollen Ankündigung seiner Auferstehung, welche die Getreuesten seiner Anhänger vollständig verwirrt. (Man könnte diese Entsprechungen zwischen dem VII. und I. Hauptteil bis in kleinste Einzelheiten verfolgen.)

Etwas Ähnliches, wie hier zwischen dem letzten und ersten Hauptteil, müßte man nun in der Entsprechung zwischen einem eigentlichen „Schluß“ und der Einleitung erwarten, wenn S vom Verfasser des E herrührt, und zwar formell und inhaltlich. Formell: Dem knappen Eingang, der fast eilig, in kurzen, strichartig die Tatsachen zeichnenden Sätzen dem eigentlichen I. Hauptteil zustrebt, möchte ein ähnlich straffer Schluß entsprechend erscheinen. Das ist es aber, was man dem Mk-S zum Vorwurf macht. Der Einspruch wird also im Licht des Markusaufbaus zur Bestätigung! — Inhaltlich könnte man ein Dreifaches erwarten. Einmal einen Gesamtgedanken, der irgendwie das Wesentliche der „Heilsverheißung“ zusammenfaßte, wie sie gerade im Mk-E dargestellt war. Sodann ein inhaltliches Gegenstück zum Anfang. Schließlich ein Fortklingen solcher Gedankenreihen, welche das eigentliche Fortschreiten in der Entwicklungslinie des E ausmachten. Auch diese dreifache Forderung sehen wir im S d. h. Mk 16, 9—20 erfüllt.

Zunächst, was ist der Gesamt- und Grundgedanke des S? Etwa die Tatsache und Sicherheit der Auferstehung? Man beachte: 16, 11: *ἠπίστησαν* — 16, 13: *οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν* — 16, 14: *ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν . . . καὶ σκληροκαρδίαν* — 16, 14: *ὅτι . . . οὐκ ἐπίστευσαν* — 16, 16: *ὁ πιστεύσας . . . σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται* — 16, 17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει* — 16, 17: *ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν*. Das ist in 12 Versen — trotz aller der verschiedenen Tatsachen, die noch erzählt werden, — 8mal derselbe Grundgedanke, der die Zusammenfassung der ganzen eigentümlichen Gedankenwelt dieses Evangeliums ist: Der Glaube, das Vertrauen sind von seiten des Menschen unerläßliche Vorbedingung des „Heils“; sind sie ja jene Hingabe des Letzten an Gott, — auch im eigenen Denken und Planen, — die zuletzt doch stets dem Menschen schwierig bleibt. Wie schwierig dieses *πιστεύειν* sei, das hatten immer neue Abschnitte im Fortschreiten des Evangeliums aufgezeigt und aufzeigen sollen.

Im 2. Abschnitt des II. Hauptteils schon war diese Saite besonders angeschlagen, indem gezeigt wurde, daß die Mittel der

„Heilsverheißung“ übernatürliche Kräfte, daß dem die Forderung an das Innere des Menschen, besonders des Jüngers, auf übernatürliches Vertrauen entspricht, einschließlich der fast befremdlichen Zumutung des Verzichtes auf irdische Dinge als entscheidende Mittel (cf. Mk 6, 8 ff.). Der III. Hauptteil hatte das ganze Unverständnis dafür und die ganze Unzulänglichkeit darin an Gegnern, Volk und Jüngern offen herausgestellt. Und doch war dieses Sichstützen und dieses Sichverlassen auf die übernatürlichen Kräfte um so notwendiger, als der Meister einen vollständigen, schier übermenschlichen Verzicht auf das, was menschliches Denken geschätzt hätte, als seinen Weg und unerbittlich auch als den Weg seiner Anhänger und Heilsbeflissenen, und diesen Weg als göttliches Denken und göttlichen Willen bezeichnete. Das war der Inhalt des IV. Hauptteils, des Mittelstücks im Ganzen, gewesen, und der V. Hauptteil hatte diesen Weg als den einzigen Weg des Erfolges dargestellt. Der VI. und VII. hatten die äußersten Folgen aus all diesem gezogen in Lehre und Beispiel des Heilandes: Loslösung von allem, auch dem letzten, Äußeren und schließlich der eigenen Person bis zum letzten. Im Mittelstück, im IV. Hauptteil, war freilich mit der rücksichtslosen Enthüllung aller dieser Forderungen und Voraussagen auch in wiederholten eindringlichen Worten und einer ungeheuer eindrucksvollen Erscheinung die Ankündigung verbunden, daß diese scheinbare Paradoxie ihre Auflösung und ihren harmonischen Ausklang finden werde in der Verherrlichung. Aber auch das war den Anhängern unfaßlich — bis zur seelischen Erschütterung und „Angst“. Das wird schon offenbar bei dem, mit äußerster Schärfe zurückgewiesenen, Versuch des Petrus, dem Meister das Leiden auszureden (8, 32. 33 = Prooemium des IV. Hauptteils), dann sowohl im 1. wie im 2. Abschnitt desselben IV. Hauptteils, und schließlich noch einmal zusammenfassend zu Beginn des V. Hauptteils. Dabei klingt dreimal das Wort an, das ihren Mangel an Glauben bis zur Furcht vor dem Unbegriffenen und Unbegreiflichen zeigt: Bei der Verklärung auf dem Berge schreckt sie selbst die Verherrlichung Jesu in ihrer Unerwartetheit: *ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο* (9, 6); dann bei der noch zweimal folgenden Ankündigung des Leidens: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι* (9, 32) — *καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* (10, 32). Worauf das Kern- und Mittelstück des E so eindrucksvoll hingewiesen hatte, das greift nun im Endpunkt der Entwicklung, der zugleich der Höhepunkt ist, der VII. Hauptteil mit seinem Schlußsatz wieder auf, mit dem scheinbar so merkwürdigen, in Wirklichkeit so bezeichnenden Wort, welches das

Ergebnis dessen, was sich vollendet hatte, einschließlich der feierlich verkündeten Auferstehung, zusammenfaßt: ἐφοβοῦντο γάρ.

Und hierin haben war auch die, so allgemein vermißte, Verbindung zum Mk-S: Die Unzulänglichkeit des Glaubens seiner Anhängerschaft (die bis zum furchtsamen Nichtbegreifen des herrlichen Ausgangs bei denen ging, die doch von Anfang an, — nachdem er sie eigens erwählt hatte, „damit sie bei ihm seien", ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ 3, 14, — die ganze Zeit „bei ihm gewesen waren", τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις 16, 10), wird in der Häufung der Tatsachen noch einmal eindringlich zusammengefaßt, und dieser Unzulänglichkeit wird in wirkungsvollem Gegensatz gegenübergestellt die entscheidende Notwendigkeit des Glaubens für jeden einzelnen, aber auch zugleich die Verheißung an die, welche glauben, eine Verheißung, die wiederum innerlich Wert und Notwendigkeit dieses Glaubens nochmals verstehen lehren: er ist ja Hingabe an die Überlegenheit göttlicher Herrschaft (ἐν τῷ ὀνόματί μου 16, 17) und göttlicher Kräfte.

Tadel und Hinweis auf diese Notwendigkeit für den einzelnen und für das Heilswerk ergehen nun aber an die „Elfe", und damit tritt im Mk-S auch das letzte gedankliche Moment, das sich im Fortschreiten des E entfaltet hatte, noch einmal in Erscheinung: Die Berufung der eigens dazu Auserwählen, „daß er sie sende" (cf. II. Hauptteil 3, 14). Ja, diese „Elf", rechtlich und wirklich dazu gesandt, müssen nun tatsächlich an seiner Stelle stehen, nachdem er selbst aufgenommen ist in den Himmel und von seiner Herrlichkeit und Richtermacht (ἐκάθισεν 16, 19; vgl. das καθίσας 12, 41, auch 14, 62 und 1, 10. 11) endgültig Besitz ergriffen hat. Sie, die im Glauben so Schwachen, sind dann in der Folgezeit wirklich der Weisung des Meisters und Herrn nachgekommen, haben ihren Auftrag vollzogen (16, 20) und die Treue göttlicher Verheißungen und die Macht göttlicher Kräfte erfahren (τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος).

So sehen wir also im S einen, durchaus entsprechenden, Grundgedanken! Für ihn geben die kurz erwähnten, sozusagen nur hingeworfenen, Auferstehungserscheinungen lediglich den Hintergrund ab. Er bedingt die Einheit des Mk-S, schließt die einzelnen Teilabschnitte zusammen und verknüpft das Ganze des S unmittelbar, deutlich und ungekünstelt mit Inhalt und Abschluß des voraufgehenden VII. Hauptteils. Wir finden auch die Hauptgedanken, die der Entfaltung des E gedient hatten, wie in einem Brennpunkt nochmals im S zusammengefaßt. Bildet nun dieser S etwa auch noch ein Gegenstück zum eigentlichen Anfang, zur Einleitung des E, wie es bei dessen

symmetrischen Aufbau von Mk als Verfasser zu erwarten wäre? Die Frage ist leicht beantwortet.

Was die Hauptforderung des E an den Menschen betrifft, das *πιστεύειν,* so ergibt sich aus der Erkenntis seiner Schwierigkeit für den Menschen das eine, daß die Erringung desselben eine völlige Sinneswandlung, ein „Umdenken" fordert. Nun, mit der feierlichen Forderung dieses „Umdenkens", mit der feierlichen Verkündigung (*κηρύσσων*) des *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (1, 4) hatte das E seinen Anfang genommen (*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου*), mit dem Befehl zur feierlichen Verkündigung (*κηρύξατε*) dieses *εὐαγγέλιον* schließt das Werk im S: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται* (16, 15. 16). In Erfüllung göttlicher Voraussage hatte ein eigener Bote (*ἄγγελος* 1, 2) gebahnt *τὴν ὁδὸν κυρίου* (1, 2. 3) mit dem Heroldsruf zur Sinneswandlung. Und dieser Kyrios ist so groß und übermächtig, daß Johannes sich nicht wert erachtet, ihm Sklavendienste leisten zu dürfen (1, 7). Dieser „Bote" Johannes kann der inneren Gesinnungsänderung nichts bieten als die Tauche im Wasser, dieser Angekündigte aber werde tauchen in Heiligem Geist (1, 8). — Am Ende dieses Weges (den das ganze E uns zeigt) im S sehen wir diesen *κύριος* [*Ἰησοῦς*] erhöht zu göttlicher Herrlichkeit und göttlicher Richtermacht (16, 19). Jetzt schickt Er seine Boten, die Er erwählt hatte, „damit er sie sende, Herolde zu sein" (*ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν* 3, 14), mit dem Heroldsruf zum „Glauben" (s. oben) und zur Tauche des „Heils", wozu Er göttliche Kräfte verspricht (16, 15 ff.). Wie zu Beginn der „Heilsverheißung" angesichts des bußstrengen Johannes „das ganze Judenland hinausging" (*ἐξεπορεύετο . . . πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα* 1, 5), so befiehlt am Ende im S der, für den Johannes geschickt war, seinen Herolden, daß sie „hinausziehen in die ganze Welt . . . zu jeglicher Kreatur" (*πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . πάσῃ τῇ κτίσει* 16, 15). Das ist Größe und Macht dieses *κύριος* Jesus: Johannes, in seiner staunenerregenden Bußstrenge, konnte nur ein „Umdenken" (*μετανοία*) empfehlen; er aber, der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (1, 1), Gottes „geliebter Sohn" (1, 11 = Prooemium des I. Hauptteils), der als Herold der Heilsverheißung Gottes (*κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*[5]) von Anfang an den „Glauben" im Sinn und Rahmen der „Heilsverheißung" als Ziel des „Umdenkens" und als Mittel zur Errichtung der „Gottesherrschaft" bezeichnet hatte (*ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* 1, 15 = Anfang von I, 1), bringt

[5] So nur an dieser einzigen Stelle 1, 14 = I, 1.

es zuwege, und zwar durch seine ursprünglich und bis zu seinem Scheiden so schwachgläubigen Boten, den so schwierigen Glauben von der ganzen Welt zu verlangen und durch jenes Wort, das freilich sein Wort ist, und seine göttliche Macht zu erwirken (*κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος* 16, 20). Man sieht: Einleitung des E und Mk-S entsprechen sich wie Keim und Blüte, aber auch wie vorauflaufender Schatten und nachfolgende lebendige Wirklichkeit.

2. Kapitel:

Prüfung der Einwände aus der angeblichen, inneren und äußeren, Zusammenhanglosigkeit des Mk-S.

Ins Licht dieser, aus der inneren Gesamtbetrachtung des E und S gewonnenen, Erkenntnisse müssen wir nun noch zunächst jene Einwände rücken, die mit der Frage der Einheitlichkeit und des Zusammenhangs von Mk 16, 9—20 zu tun haben. Dann erst gilt es, den sonstigen, davon nicht berührten, textgeschichtlichen und philologischen Bedenken gerecht zu werden. Doch ist an dieser Stelle ein Wort zu sagen über die verschiedene Stellungnahme, die dem Mk-S gegenüber möglich ist.

Auch wer dem S denselben Verfasser zubilligt wie dem E, kann der Ansicht sein, der S sei zu anderer Zeit verfaßt, und kann die Hinzufügung mehr oder minder spät erfolgt sein lassen (= Gruppe Mp gegenüber den Verfechtern der Gleichzeitigkeit = M). Wer aber die Einheit des Urhebers für S und E ablehnen zu müssen glaubt, kann sich entweder zur Annahme erst nachapostolischer Zeit der Entstehung für S veranlaßt sehen (= Gruppe N) oder den S noch apostolischer Zeit zuzuschreiben (= Gruppe A). Im großen und ganzen scheinen — das sei nur vorläufig gesagt — die Bedenken textgeschichtlicher Art zur Ablehnung derselben Verfasserzeit (im engsten Sinn) zu zwingen; Gründe stilkritischer Art sind es überwiegend, die zur Leugnung der Einheit des Verfassers für S und E oder gar der apostolischen Abfassungszeit veranlaßten, während Erwägungen aus der Textbezeugung dabei höchstens negative Hilfsstellung leisteten.

Was ist also noch gegen den Zusammenhang und die Einheitlichkeit des S einzuwenden? Man hat behauptet, es lägen hier offensichtlich Exzerpte aus verschiedenen Quellen vor. Th. Zahn erklärt[1]: „Die Quellen dieser Angaben sind nicht verborgen. Aus Jo 20, 1—18 mit einer Einschaltung aus Lk 8, 2 ist 16, 9—11 ge-

[1] E NT II 234. Cf. ders., GK I 912 ff. — II 934 f.

schöpft; aus Lk 24, 13—34 teilweise mit Anlehnung an den dortigen Ausdruck (Lk 24, 13 *δύο ἐξ αὐτῶν . . . πορευόμενοι εἰς κώμην*), aber mit Beseitigung aller Einzelheiten ist 16, 12—13 genommen. In V. 19 hört man die Sprache nicht der Evv, sondern des apostolischen Symbolums und in V. 20 die des apostolischen Lehrvortrages (Hb 2, 3 f.; Rm 10, 14 f.; 15, 18 f.; Kl 1, 6; 1 Tm 3, 16; AG 15, 12)"; das „eingerahmte" Stück 16, 14—18 stamme aus dem Werk des Papias, und zwar aus den dort aufbewahrten „Diegesen und Paradoxen des Jüngers Aristion"[2] zusammen mit dem, von Hieronymus c. Pelag. II, 15 (Vallarsi II, 758) überlieferten, Schluß einiger Kodizes[3].

Darauf ist zu sagen, daß Th. Zahn die schweren Bedenken, die seiner Behauptung entgegenstehen, selbst wohl gefühlt, daß er sich aber zu unbeirrt darüber hinweggesetzt hat[4]. Was ihn in seiner Überzeugung so sicher gemacht hat, sind andere Erwägungen, über die später zu handeln sein wird. Daß 16, 9—11 aus Jo 20, 1—18 ausgezogen sei, dafür könnte höchstens herangezogen werden die einzige Übereinstimmung in der Tatsache einer Erscheinung an Maria Magdalena; und das ist doch überhaupt keine Begründung für die Annahme einer Entlehnung. Gegen eine solche aber spricht vieles. Der so kurze Bericht zeigt seine Selbständigkeit formell und inhaltlich: *ἀναστάς* kennt Jo nicht. — *πρώτῃ σαββάτου* ist ein so auffälliges Abweichen von Jo (und den anderen Synoptikern), daß Zahn gerade daraus auf spätere Abfassungszeit des S schließt (E NT II, 237). — *πρωί* ist gar ein typischer Mk-Ausdruck, gerade vorher noch (in E) 16, 2 gebraucht, während Jo 20, 1 das Wörtchen mit der bezeichnenden Beifügung *σκοτίας ἔτι οὔσης* hat. — *ἐφάνη* kennt Jo überhaupt nicht im Sinn einer Erscheinung, weder in seiner Auferstehungsgeschichte, noch sonst; es ist von Mt wiederholt so angewandt. — *πορευθεῖσα* entspricht viel eher dem Bericht des Mt 28, 11. — *τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις* ist hier im S ganz auffallend, Jo aber unbekannt; ich werde später nachweisen, daß es sich als echtes Mk-Gut verrät. — *πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν* ist selbständiger Bericht des S gegenüber allen anderen, und würde allein beweisen, daß der Verfasser für diese 2 Verse eine eigene Quelle über dieselbe Tatsache hatte. — Was in aller Welt aber sollte den Aus- und Zusammenschreiber, der sich schon so viel Mühe gegeben hätte, anders alles auszudrücken, wenn er die lange Erzählung des Jo (18 Verse) in 3 Sätzchen auszog, veranlaßt haben, nun auch noch eigens aus

[2] E NT II 236.
[3] Heute wiedergefunden im sog. Freer-Logion (W).
[4] E NT II 236; GK II 934 f. und besonders GK I 913.

Lk, und zwar nicht aus dem Auferstehungsbericht, sondern aus Lk 8,2 eine Bemerkung über Maria Magdalena herbeizuholen und einzuschieben, aber wiederum mit einer bezeichnenden Abweichung vom entlehnten Text (παρ' ἧς — ἀφ' ἧς)? — κἀκεῖνοι... ἠπίστησαν als Exzerpt aber widerspricht geradezu seiner Quelle, falls dieselbe Jo wäre. Wenn Zahn (GK I, 913), um dieser Schwierigkeit auszuweichen, meint: „Mit Johannes setzt er sich aber auch nicht in Widerspruch, sondern geht nur über denselben hinaus. Jo 20, 19 schien dazu zu berechtigen, und Lk 24, 11 schien, da Lk 24, 10 auch Magdalena mitgenannt war, fast dazu zu nötigen", so ist auch das nicht richtig: Die, aus Furcht vor den Juden, verschlossenen Türen Jo 20, 19 berechtigen doch nicht im geringsten zur Annahme, man habe dem bestimmten Bericht der Magdalena und der Ankündigung: „ich gehe hinauf zu meinem Vater . . ." nicht geglaubt; Jo 20, 8 aber mit der ausdrücklichen Erklärung, daß Johannes schon geglaubt, bevor ein Zeuge die Erscheinung des Herrn bekundete, hätte das Gegenteil von Nichtglauben nahelegen müssen. Mit einer Erklärung, die noch gar Lk 24, 11 hereinziehen und dieses wieder durch Lk 24, 10 erst interpretieren lassen muß, ist das, so schon so kurze, Exzerpt aus Jo eigentlich preisgegeben, zumal da Lk 24 von einer Erscheinung Jesu an die Frauen nichts weiß noch auch die Magdalena aus den anderen Frauen herausnimmt. Das sind aber nicht einmal alle Bedenken gegen die Exzerpthypothese: Das ἠπίστησαν 16, 11 steht ja nicht für sich allein: Wir haben oben gesehen, wie bezeichnend diese Hervorhebung, die sich wiederholt, für den Mk-S ist, und wie einfach sich das erklärt. Zahn aber, der diese Beifügung 16, 11 eben mühsam vor dem Vorwurf des Widerspruchs mit der angeblichen Quelle des 1. Exzerpts gerettet zu haben glaubt, muß nun für das οὐδὲ . . . ἐπίστευσαν 16, 13 im angeblich 2. Exzerpt (= 16, 12. 13 aus Lk 24, 13—34) die Unvereinbarkeit mit der behaupteten Quelle glatt zugeben (GK I, 913).

Außerdem spricht aber auch hier gegen die Exzerpthypothese die Selbständigkeit des Berichtes im S nach Form und Inhalt: Das ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, εἰς ἀγρόν 16, 12 sowie die, für die Rückkehr und Bekanntgabe der Erscheinung gebrauchten, Ausdrücke ἀπελθόντες, ἀπήγγειλαν, τοῖς λοιποῖς sind der angenommenen Quelle ebenso fremd wie das ἐφανερώθη. Daß zwei Schriftsteller, welche dasselbe Ereignis erzählen, auch in 3 Ausdrücken übereinstimmen (δυσὶν ἐξ αὐτῶν mit Lk 24, 13 δύο ἐξ αὐτῶν — περιπατοῦσιν mit Lk 24, 17 τίνες οἱ λόγοι . . . οὓς ἀντιβάλλετε . . . περιπατοῦντες; — πορευομένοις εἰς ἀγρόν mit Lk 24, 13 ἦσαν πορευόμενοι... εἰς κώμην), ist bei so wenig bezeichnenden, mit dem Ereignis selbst gegebenen

Begriffen gewiß kein Grund, den einen von dem anderen als schriftlicher Quelle abhängig zu erklären: Wenn es schon einmal 2 waren, so entsprach die Ausdrucksweise des S δύσιν ἐξ αὐτῶν ganz dem εἷς ἐξ ὑμῶν im E 14, 18; περιπατεῖν ist dem Mk nicht nur relativ, sondern selbst absolut geläufiger als dem Lk, und πορεύομαι kommt vor u n d nach dem behaupteten Exzerpt, also unabhängig von dessen angeblicher Quelle, ebenso gut vor (16, 10 und 16, 15). Inhaltlich aber käme für einen Exzerptor zu dem einen Widerspruch mit seiner Quelle Lk 24 in dem οὐδὲ . . . ἐπίστευσαν noch der andere, der in dem π ε ρ ι π α τ ο ῦ σ ι ν ἐφανερώθη läge; das wird gerade durch das Vorkommen des Wortes περιπατοῦντες bei Lk insofern deutlicher, als sich ein Leser von Lk 24 wohl sagen mußte, daß die 2 Jünger „auf dem Marsche" Gespräche führten (Lk 24, 17), auch mit Jesus, daß dieser sich ihnen aber nicht „auf dem Marsche" offenbarte; heißt es doch ausdrücklich Lk 24, 16: „ihre Augen waren gehalten, daß sie ihn n i c h t erkannten". Nur ein selbständiger Darsteller, welcher dasselbe Ereignis in gedrängter Kürze aus einer anderen Quelle (mündlich oder schriftlich) entnahm, konnte sich, weil er die Einzelheiten nicht auseinanderzuhalten brauchte, mit jenem summarischen Ausdruck begnügen.

Bis hierher ist es also nichts mit den Beweisen für eine uneinheitliche Zusammenstoppelung des Mk-S aus anderen Evangelien. Diese Uneinheitlichkeit allein steht hier für uns in Frage, nicht aber das, ob S überhaupt etwas aus Lk entlehnt haben, oder von ihm abhängig sein könnte. Dieser letzteren Annahme steht für die, welche den S zwar später, aber doch von demselben Urheber verfaßt sein lassen, nichts entgegen, erst recht nichts der Vermutung mündlichen Austauschs zwischen Markus und Lukas; denn die beiden lebten nach Ausweis von Kol 4, 10 und 14 und Phm 24 gleichzeitig in Rom, als Lukas seine Forschungen (cf. Lk 1, 3) bereits ernstlich aufgenommen haben mußte.

Bezüglich des „eingerahmten" Stückes 16, 14—18 mag uns hier das Zugeständnis Zahns genügen (E NT II, 234), es verrate „durch nichts Abhängigkeit von einem kanonischen Ev", falle „aber auch andererseits nicht so wie V. 19—20 aus dem klassischen Stil der Evv heraus".

Wie steht es nun mit 16, 19 im S? Was Zahn mit den früher angeführten Worten meint, man höre da nicht die Sprache der Evangelien, sondern des apostolischen Symbolums, das erfahren wir von ihm an anderer Stelle (GK II, 935): „Der unmittelbare Übergang aus der Erzählung von solchem, was Menschen gesehen haben, zu solchem, was die Gemeinde von dem sichtbar gen

Himmel Gefahrenen glaubt und bekennt, in 16, 19 steht in der ev. Literatur mit Einschluß des 4. Ev. einzig da und scheint auf eine Quelle ganz anderer Art hinzuweisen". Wir haben hier dieselbe wie selbstverständlich gemachte Voraussetzung, Mk sei nur Erzähler und dürfe nur erzählen. Nach dem oben Ausgeführten erübrigte sich also eigentlich ein Eingehen auf diesen Einwand. Mk „lehrte" wie Petrus „lehrte". Warum sollte er nicht zum wirkungsvollen Abschluß seines ganzen Werkes in genau 5 Worten (*ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*) — nicht um den ganzen Vers 19 handelt es sich; denn des Aufgenommenwerdens zum Himmel hin waren ja die Apostel Zeugen gewesen — das als geschehen bekennen (nach seinem und aller Christen Glauben), was mit eben diesen Worten der Meister als bevorstehend erklärt hatte, derselbe, dessen Leidens-, Todes- und Auferstehungsvoraussage sich erfüllt hatte: Der Bejahung der Frage, ob er der Christos, der Sohn des Hochgelobten sei, hatte er hinzugefügt: *καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως* (Mk 14, 62). Warum sollte der „Dolmetsch" des Petrus das zum Schluß der Petruspredigt, die er aufzeichnete, nicht bekannt haben können, was dieser Petrus in seiner 1. Rede vor den Juden zugleich aus dem „Propheten" David (A 2, 30) und aus dem Wunder des Pfingsttages als geschehen zu erweisen unternommen hatte: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς . . . οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου κτλ.* (A 2, 33. 34).

Wenn 16, 20 von Zahn als Stück des apostolischen Lehrvortrags gekennzeichnet wird, so paßt das ja gerade zu unserer ganzen bisherigen Erkenntnis über den Aufbau des E.

Um das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen zusammenzufassen: Der Mk-S fügt sich durchaus harmonisch in die Gesamtidee des Evangeliums ein und bildet den wirkungsvollen, auch in sich wohlabgestimmten, Ausklang des Ganzen. Die Einwände, die in dieser Hinsicht (aus vermeintlicher Zusammenhanglosigkeit in sich und mit dem Vorhergehenden) gemacht worden sind, lösen sich von selbst bei rechter Beachtung und Würdigung des schriftstellerischen Zieles; der Mk-S gehört demselben Verfasser an wie das übrige Evangelium und entspricht der ursprünglichen Absicht des Evangelisten. Die Beantwortung der Frage, wann der Schluß hinzugesetzt worden sei, kann dabei vorläufig außer acht gelassen werden.

3. Kapitel:

Die Einwände gegen die Echtheit des Mk-S aus der Wortstatistik.

Nun scheinen sich aber gegen die Echtheit des Mk-S von anderer Seite her schwerwiegende Bedenken zu erheben, und ich stehe nicht an zu bekennen, daß diese Bedenken mich vor dieser Untersuchung (über die inhaltliche Stellung des S zum Gesamtplan des E) stark der Verneinung der Echtheitsfrage geneigt machten. Diese Bedenken sind vor allem sprachlicher Art: Sprachgebrauch und Stil sollen den Schluß dem Verfasser des E absprechen[1]. Man kann diese Einwände unter folgende Gruppen zusammenfassen:

1. Der S hat Ausdrücke, die im E kaum oder gar nicht vorkommen.
2. Derartige Ausdrücke sind auch relativ d. h. in anbetracht der Kürze des S (12 Verse) außerordentlich zahlreich.
3. Es kommen Ausdrücke im S vor, die sonst bei Mk selten oder gar nicht gebraucht sind, aber auffälligerweise anderen Teilen des NT eigen scheinen wie Lk, A, Jo, den Paulinen.
4. Einzelne Ausdrücke, die im E selten oder gar nicht vorkommen, erscheinen nun im S gehäuft.
5. Es finden sich Worte und Wendungen im S, die dem E grammatisch geradezu fremd sind.
6. Der S zeigt syntaktische Eigentümlichkeiten, die der Art des E widersprechen.
7. Auch inhaltlich finde sich manches, was wohl Ideen und Eigentümlichkeiten der apostolischen Zeit entspreche, nicht aber die Luft des Evangeliums atme.

Wir behandeln zunächst in diesem Kapitel die 4 ersten Gruppen.

Wie vorsichtig man, allgemein gesprochen, mit derartigen „Beweisen“ gegen die Echtheit eines Stückes sein muß, ergibt

[1] Das Allgemeine über die stilistische und sprachliche Eigenart des Mk bietet jetzt in guter Zusammenfassung — unter Verwertung der Forschungen von J. C. Hawkins, Horae synopticae, Oxford 1909[2], H. B. Swete, The Gospel according to S. Mark, London 1908[2], dazu einschlägiger Sonderarbeiten — der Kommentar von M. J. Lagrange O. P., Évangile selon Saint Marc, Paris 1929[4], im IV. Kapitel der Einleitung S. LXVII—LXXXIII (auch im V. Kapitel über Semitismen und Latinismen bei Mk S. LXXXIV—CVII). Besonders eingehend behandeln das Philologische des Mk-S in ihren Kommentaren — wie gewöhnlich — die Engländer, vor allem neben H. B. Swete auch E. P. Gould, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark, in: The international critical commentary, Edinburgh 1907[4]. Dazu kommt wieder Th. Zahn a. a. O.

sich dem, der die Unerforschtheit des geheimnisvollen Vorgangs individueller schriftstellerischer Betätigung bedenkt, eigentlich von selbst. Die Schwierigkeit eines abschließenden Urteils aus solchen Bedenken wächst, wenn es sich um ein, seinem Wesen und seinem Zweck nach eigengeartetes, Stück handelt, wie hier beim Schlußteil eines ganzen Werkes. Erst recht ergeben im Leben desselben Menschen oft Wechsel der politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Verhältnisse starke Verschiebungen des Wortgebrauches, wie wir selbst das zur Genüge während und nach dem Weltkrieg erfahren konnten, so daß gerade der Annahme derjenigen, die den S zwar vom Verfasser des E herstammen, aber zeitlich getrennt sein lassen, die sprachlichen Bedenken weniger bedeuten, zumal wenn sie sich auf die Wortwahl gründen. Trotzdem sind die erhobenen Einwände sorgfältig des näheren zu prüfen.

Am wenigsten hat natürlich die Tatsache zu bedeuten, daß der S so manche Worte bringt, die im E nicht vorkommen, das findet sich bei jedem Schriftsteller, natürlich also auch im E genau so gut wie im S. Und zwar gilt das nicht nur von Ausdrücken, die sachlich etwas bezeichnen, was nun einmal selten erwähnt zu werden pflegt, sondern auch von Worten allgemeineren Inhalts. Z. B. könnte *παραγίνομαι* seinem Begriff nach den Gedanken nahelegen, es müsse sich häufig finden, falls es einem Schriftsteller überhaupt „liege"; und doch kommt es das einzige Mal Mk 14, 43 vor, ohne daß jemand auf den Gedanken käme, die betreffende Stelle deshalb als unecht zu betrachten. Oft genug sind uns die tieferen Gründe des Schriftstellers für die Wahl gerade dieses Wortes vollständig verborgen. Manchmal erschließen sie sich uns erst bei tieferem Eindringen in die psychologischen Zusammenhänge oder gar erst bei fortschreitender wissenschaftlicher Erkenntnis aus dem Zuwachs lexikographischen Materials, wie es in den letzten Jahrzehnten so oft die Erforschung der Papyri und Inschriften brachte.

So hat man besonderes Aufheben gemacht über den einzig dastehenden Gebrauch von *θεάομαι* im S[2], gerade weil es ein Verbum des Sehens sei, für das wir sonst bei Mk andere Worte finden. Und doch dürfte in der zweimaligen Verwendung gerade dieses *θεάομαι* 16, 11 und 16, 14 eine Feinheit des Schriftstellers liegen, die ganz der konkreten, jede Einzelheit des Aufbaus berechnenden Art entspricht, wie wir sie fortwährend bei unseren Untersuchungen feststellen konnten. Der Einblick in die griechischen

[2] E. P. Gould, Commentary 302. 303.

Inschriften, z. B. CIG 3538, und Papyri zeigt uns, daß gerade unser Ausdruck nicht nur den Anblick eines besonders großen und wichtigen Schauspiels besagt, (was übrigens schon Swete in den ersten Auflagen seines Kommentars zu Mk 16,11 hervorgehoben hatte), z. B. das Zuschauen bei den Festspielen, sondern auch — was hier besonders beachtenswert erscheint, das Zuschauen als Zeuge, der zu unterschreiben hat, bei einer Rechtshandlung[3]. So erscheint die zweimalige starke Betonung des Nichtglaubens gegenüber denen, die gleichsam als Zeugen den Auferstandenen „geschaut" hatten, in ganz neuem Licht und rechtfertigt aufs beste die Besonderheit der Wortwahl. Gerade Mk ist ja, wie später noch wiederholt auszuführen sein wird, in seiner Ausdrucksweise darauf bedacht, den Worten ihren unterscheidenden Sinn zu wahren im Gegensatz zu Jo und selbst zu Lk.

Muß aber nicht das gegen die Echtheit des S bedenklich stimmen, daß gerade hier auf verhältnismäßig engem Raum die im E nichtgebrauchten Ausdrücke so zahlreich sind? Handelte es sich nur um das eine oder andere Wort, dann wäre nichts einzuwenden. E. P. Gould hat nun aber folgende Rechnung aufgemacht, die auf den ersten Blick Eindruck machen dürfte (Commentary 303): „There are in all 163 words in this passage, and of these, 19 words and 2 phrases are peculiar, not occuring elsewhere in this gospel. There are 109 different words, and of these, 11 words and 2 phrases do not occur elsewhere in this gospel."

In Wirklichkeit besagt jedoch dieses Verhältnis sehr wenig, besser gar nichts, weil die Häufung seltener Ausdrücke im Stoff liegen kann, und zwar sowohl materiell wie formell genommen. Das wird sofort aus einem Vergleich mit einem ähnlich gearteten Stoff, z. B. mit der Einleitung des E sichtbar, dessen Verfasser man doch gerade den S um derselben Erscheinung willen absprechen möchte. Diese Einleitung hat eben auch materiell und formell ihre Besonderheit. Gegenüber den 12 Versen des S mit 163 Worten insgesamt hat sie nur 8 Verse mit 125 Worten insgesamt. Und doch sind davon 13 Worte (bei S sind es 11 Worte und 2 „Wendungen" = phrases!) im sonstigen Evangelium nicht gebraucht, so daß also die Häufung in der Einleitung des E relativ noch stärker vorkommt, ohne daß man deshalb die Echtheit der Einleitung zu verdächtigen wagen würde. Diese Worte sind: *κατασκευάζω, εὐθύς* (als Adjektiv, während es als Adverb natürlich

[3] Fr. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, Heidelberg-Berlin 1925/27.

oft vorkommt), τρίβος, ἐξομολογέω, θρίξ, δερμάτινος, ὀσφύς, ἀκρίς, μέλι, ἰσχυρότερος (= als Komparativ), κύπτω, ἱμάς, ἄγριος.

Ebenso interessant ist ein Vergleich mit der, dem S unmittelbar voraufgehenden, Perikope über Grablegung und Gang zum Grab: Da haben wir gar (Mk 15, 42—16, 8) in 14 Versen (gegenüber 12 des Mk-S) nicht weniger als 20 Worte und 1 Wortverbindung, die sonst bei Mk nicht vorkommen: διαγίνομαι, ἄρωμα, ἀποκυλίω, ἀνακυλίω (einzig Vogels hat Mk 16, 4 ἀποκυλίω), σφόδρα, τρόμος, ἐπεί, παρασκευή, προσάββατον, Ἀριμαθαία, εὐσχήμων, βουλευτής, προσδέχομαι, πάλαι (textgeschichtlich nicht absolut sicher), δωρέομαι, ἐνειλέω, κατατίθημι, λατομέω, πέτρα, προσκυλίω, ἐν τοῖς δεξιοῖς.

So werden wir schon etwas mißtrauisch sein gegenüber der Beweiskraft der Tatsache, daß im S eine Anzahl von, dem E unbekannten, Worten vorkommt, welche zur Eigenart anderer Teile des NT zu gehören scheinen. Man hat in dieser Hinsicht gerade das Zusammentreffen mit Jo, sowie mit Lk und A, auch den Paulinen hervorgehoben, weil das die, oben behandelte, Behauptung von Auszügen aus Jo und Lk im S zu stützen schien. Daß die Exzerpthypothese in sich nicht begründet ist, wurde dort gezeigt. Aber auch die Hinweise auf öfteres Vorkommen solcher, dem E seltenen oder unbekannten, Worte des S bei Jo oder im lukanischen Kreis bedeuten nichts, wie sich vergleichsweise fast aus jedem beliebigen Stück des Mk-E beweisen läßt. Im folgenden einige Beispiele:

παρατηρέω steht im Mk-E einmal (3, 2), aber bei Lk u. A 4mal (dazu noch παρατήρησις Lk 17, 20) u. Gal 4, 10.

πλῆθος kommt an einer einzigen Stelle im Mk-E 2mal hintereinander (3, 7. 8) vor, in Lk und A aber 25mal.

πέμπω einzig Mk 5, 12 auftretend erscheint bei Jo 32mal, in Lk und A zusammen 21mal.

νίπτω bei Mk nur 7, 3, nie bei Lk, 12mal bei Jo.

παρρησίᾳ das einzige Mal Mk 8, 32, bei Jo 9mal, A 5mal, wiederholt bei Paulus.

πείθω im Mk-E nur 10, 24, bei Lk und A aber 21mal.

πλήν wird im Mk-E das einzige Mal 12, 32 gebraucht, in den lukanischen Schriften 19mal.

πλείων erscheint einzig Mk 12, 43, bei Lk und A 28mal, in den beiden Kor wiederholt.

θυρωρός ist den Synoptikern sonst unbekannt, und steht in seinem Vorkommen Mk 13, 34 einzig da, während Jo es 3mal gebraucht.

παρέχω tritt vereinzelt Mk 14, 6 auf, aber Lk und A 9mal, bei Paulus wiederholt.

ὑποστρέφω ebenso vereinzelt Mk 14, 40, ist bei Lk und A mit 33maligem Vorkommen ganz besonders beliebt.

Niemanden wird es einfallen, die Echtheit der entsprechenden Stellen anzuzweifeln, weil ein, den lukanischen Schriften oder Jo geläufiges, Wort im Mk-E dort das einzige Mal erscheint.

Welchen Sinn hat es, gegen die Echtheit des S anzuführen, daß *συνεργέω* — das übrigens 3mal in den Paulinen vorkommt (das Substantiv *συνεργός* 11 oder 12mal) —, ein echtes Pauluswort sei (Gould, Commentary 302), wenn z. B. das ebenfalls paulinische *σύνεσις*, das bei Paulus 5mal und noch dazu bei Lk 2, 47 vorkommt, nichts gegen die Echtheit des einzigen Vorkommens im Mk-E 12, 33 beweist? Dazu kommt noch, daß dieses als paulinisch beanstandete *συνεργεῖν* im Mk-S von der Mitwirkung Gottes, bei Paulus nur von der Mitarbeit der Menschen gebraucht wird.

Einen lehrreichen Fall, der uns zeigt, wie wenig man auf solche rein mechanische Wortvergleichung und Wortstatistik geben kann, stellt das *πορεύομαι* im Mk-S dar. Zweimal hebt E. P. Gould hervor, daß Mk diesen Ausdruck, der im S fast hintereinander 3mal (16, 10. 12. 15) erscheint, im E niemals gebrauche, und das sei um so auffälliger, als es sich um ein Wort handle, zu dem, seinem Inhalt entsprechend (einfach = „gehen"), so oft Gelegenheit geboten sei; die anderen Evangelien gebrauchten es oft[4]. Swete hebt (zu Mk 16, 10) das letztere ebenfalls hervor. Auch M. J. Lagrange (zur selben Stelle) betont die Gewöhnlichkeit des Ausdrucks, der fast 30mal bei Mt und fast 50mal bei Lk vorkomme. Das ist, rein mechanisch-statistisch gesehen, ganz richtig. Von Mk 9, 30, dessen *ἐπορεύοντο* v. Soden im 3. Apparat verzeichnet, mag man ruhig absehen. Aber zur endgültigen Beurteilung der sprachlichen Eigenart eines Menschen muß man, wie bei diesem selbst, auch dem Wort nicht aufs Gesicht, sondern aufs oder ins Herz schauen. Bei tieferem Eindringen gewahrt man, daß die wiederholt erwähnte Genauigkeit des Mk sich auch hier bewährt: Während Lk z. B. für alle möglichen Situationen und Färbungen eines Grundbegriffs dasselbe Verbum gebraucht und es dadurch in seinem Sprachgebrauch zu einem ziemlich verschwommenen Begriff werden läßt, differenziert sich das bei Mk genau, den feinen Unterschieden der Lage und des Sinnes entsprechend, auch in der Wortwahl, bald durch verschiedene Präpositionen im Kompositum, bald durch ein ganz

[4] Comm. 302 u. zu 16, 10 (306).

anderes Verbum; dafür läßt er dann dem Verbum simplex seine eigentümliche, gegenüber anderen, synonymen Stämmen abgegrenzte Bedeutung. Diesem eingeschränkten Sinn entsprechend erscheint natürlich das Simplex viel seltener bei Mk als bei Lk; aber wo es erscheint, hat es seinen besonderen gewählten Sinn. So hat Mk 4mal das Wort *καλέω*, Lk aber 43mal. Der Grund ist nicht nur das Mehr an Sonderstoff, sondern auch die allgemeine, verschwommene Art, in der Lk dieses Verbum anwendet; Mk bringt an den Parallelstellen dafür bald andere Worte wie *ἐπέθηκεν ὄνομα*, bald Komposita *παρακαλέομαι* oder *προσκαλέομαι*, je nach dem feineren Unterschied des Sinnes: *προσκαλέομαι* kommt dementsprechend bei Mk 9mal, bei Lk — trotz des umgekehrten Größenverhältnisses — nur 4mal vor. Noch deutlicher tritt das gerade bei *πορεύομαι* zutage: Für Lk trifft das zu, was Gould, Swete, Lagrange ganz allgemein behaupten, daß das Wort ein ganz gewöhnlicher, allgemeiner Ausdruck „gehen" (in irgendeinem Sinn) ist; für Mk aber keineswegs. Mk differenziert: entweder durch Wahl anderer Stämme wie *ὑπάγω* (vgl. die Parallelstellen: 2, 9 = Lk 5,24 — 5, 34 = Lk 8, 48 — 14, 13 = Lk 22, 8 — 14, 21 = Lk 22, 22), *ἀπέρχομαι* (1, 35 = Lk 4, 42), *περιπατέω* oder durch Komposita; daher *εἰσπορεύομαι* 8mal bei Mk, nur 5mal bei Lk, *ἐκπορεύομαι* 12mal bei Mk gegenüber 3mal bei Lk, *παραπορεύομαι* 4mal bei Mk, niemals bei Lk. Dafür hat das Simplex *πορεύομαι* seinen ursprünglichen, abgegrenzten Sinn, den zu gebrauchen sich natürlich seltener Gelegenheit gibt, bei Mk wohl gewahrt = „aufbrechen, sich aufmachen". Und diesen Sinn hat es bewußt an den 3 Stellen des Mk-S: Bei Maria Magdalena (16, 10) hebt es die Wirkung der Erscheinung hervor, indem sie hingestellt wird als die, welche entschieden (= „machte sich auf und meldete") der Bedeutung ihrer Zeugenschaft, die sie wohl begreift, zu entsprechen sich bemüht im Gegensatz zu denen, welchen sie die Meldung bringt. Daher die emphatische Gegenüberstellung in dem *κἀκεῖνοι*. (Hierin liegt auch — um sofort diesen ebenfalls [z. B. durch Swete und Gould zur Stelle] viel berufenen Ausdruck zu klären — die ganz natürliche Absicht, wenn im S hier dieses Wort gebraucht wird, von dem man mit Recht gesagt hat, es komme sonst im Mk-E kaum in dem johanneischen, „nichtemphatischen und nichtantithetischen" Sinn einer bloßen Subjektsvertretung vor: es soll eben hier (16, 11) wie auch vorher 16, 10 und nachher 16, 13 [zweimal] und 16, 20 durchaus emphatisch und antithetisch wirken, dementsprechend denn an anderen Stellen desselben S, an denen das nicht auszudrücken war, nämlich 16, 14. 15. 18. 19 statt *ἐκεῖνος* eben *αὐτῶν, αὐτοῖς, αὐτοὺς, αὐτοῖς*

steht.) Ebenso betont drückt 16, 12 das Partizip *πορευομένοις εἰς ἀγρόν* (ohne Artikel, weil nicht sowohl ein bestimmtes Ziel als vielmehr der Gegensatz zur Stadt und zur Stätte des vergangenen großen Ereignisses gemeint ist) die beabsichtigte, endgültige Abreise der beiden Jünger aus, die jedoch zur Umkehr wird und zum neuen Zeugnis für den Auferstandenen, wie emphatisch hervorgehoben wird: *κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν κτλ.* Das alles steht im besten Einklang mit dem erörterten einheitlichen Grundgedanken des Mk-S. Schließlich hebt 16, 15 das *πορευθέντες* hervor das große: „Auf in alle Welt!" — Gerade weil nun Lk, im Gegensatz zu dieser scharf umgrenzten Bedeutung des *πορεύομαι* bei Mk, das Wort im allerallgemeinsten Sinn (und darum so oft) gebraucht, deshalb muß er sich, um jenen besonderen Sinn auszudrücken, umschreibender Wendungen bedienen. Beweis dafür sind Lk 15, 18 (*ἀναστὰς πορεύσομαι*), Lk 17, 19 (*ἀναστὰς πορεύου*), A 8, 26 (*ἀνάστηθι καὶ πορεύου*), A 8, 27 (*καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη*), A 9, 11 (*ἀνάστα πορεύθητι*), A 12, 17 (*ἐξελθὼν ἐπορεύθη*), 4 16, 36 (*ἐξελθόντες πορεύεσθε*). — So stellt denn das 3malige *πορεύομαι* des S nicht einen Fremdkörper im Sprachgebrauch des Mk-E dar, sondern hat seinen wohlerwogenen besonderen Sinn ganz nach der sonstigen Art des Mk. — Von dem angeblich „paulinischen Element" im Mk-S, soweit es über den gemeinsamen Gebrauch einzelner Ausdrücke hinausgeht, soll in einem späteren Kapitel eigens gehandelt werden.

Auch daraus sollte man gegen die Echtheit des Mk-S nicht Aufhebens machen, daß nun einzelne Worte, die im E gar nicht oder selten vorkommen, gerade im S wiederholt werden; denn es ist auch in den verschiedenen Teilen des E durchaus nichts seltenes, ohne daß man deshalb an deren Echtheit zweifelt[5]. So gebraucht S das *ἐπαγγέλλω* 2mal hintereinander; aber auch von den 3 Vorkommen im E finden wir es 2mal hintereinander gebraucht Mk 5, 14. 19. Der S hat 2mal (16, 17. 20) *σημεῖον*: das Wort erscheint aber auch 3mal hintereinander im E (Mk 8, 11. 12. 12), sonst dort nur noch 2mal. Im E kommt *παλαιός* an einer einzigen Stelle vor, aber dort (Mk 2, 21. 22) gleich 3mal, *παραλύτικος* gar an der einzigen Stelle des E 5mal (Mk 2, 3. 4. 5. 9. 10),

[5] Es scheint sogar eine Erscheinung zu sein, die zu allen Zeiten in den verschiedensten Sprachen vorkommt. Die „Philologische Wochenschrift", 52. Jahrg. (1932), Sp. 661, bespricht einen entsprechenden Beitrag, in: „The Classical Journal" XXVII (1931/32) 203, von J. A. Scott, Homeric Words Used in a Single Book: „Wie Shakespeare, benutzt Homer oft ein Wort mehrfach hintereinander, um es dann nicht wieder zu gebrauchen. Daraus ist also kein Beweis für verschiedene Verfasserschaft zu entnehmen, ebensowenig wie bei Shakespeare".

ebenso νηστεύω in nur 3 Versen des ganzen Mk-E 6mal (Mk 2, 18—20). Das bei Mt und Lk so häufige πόνηρός kommt bei Mk einzig im 7. Kapitel, aber dort 2mal hintereinander vor (7, 22. 23), in demselben Kapitel das, von Mk sonst nie gebrauchte, παράδοσις gleich 5mal 7, 3. 5. 8. 9. 13). Das 4mal vorkommende πλανάω drängt sich zusammen in den Versen 12, 24. 27; 13, 5. 6, πάντοτε im gesamten Mk-E 2mal (Tischendorf 3mal) erscheinend in dem einen Satz 14, 7. Viermal finden wir ποῖος, davon 3mal hintereinander 3, 28. 29. 33, 9mal αἰτέω, davon 4mal hintereinander 6, 22. 23. 24. 25, in 5 Kapiteln vorher und 3 Kapiteln nachher überhaupt nicht, θέλω im 6. Kapitel 5mal hintereinander, ebenso im 10. Kapitel, aber vorher und nachher auf weite Strecken nicht. Man sieht: die Wiederholung eines, dem Schriftsteller sich darbietenden, wenn auch sonst selten oder gar nicht gebrauchten Wortes ist dem S durchaus mit E gemeinsam.

4. Kapitel:

Das „Paulinische Element“ als Gegengrund gegen die Echtheit des Mk-S.

Hier mag ein Wort angebracht sein über das angeblich „paulinische Element“ im S, soweit es über den gemeinsamen Gebrauch einzelner Ausdrücke hinausgehen soll. M. J. Lagrange legt viel Gewicht auf eine Vergleichstabelle aus M. Resch („Der Paulinismus und die Logia Jesu“ = „Texte und Untersuchungen“ XXVII, 1904), die eine überraschende Übereinstimmung zwischen dem Mk-S und den Paulinen beweisen, während die Beziehung zum Mk-E sich höchstens in Ausdrücken allgemeiner Art zeigen soll, die keine literarische Abhängigkeit notwendig mache[1]. Darauf ist ein Zweifaches zu erwidern.

Zunächst liegt es doch in der Natur der Sache, d. h. der „Heilsverheißung“, in der Leben und Lehre Jesu mit Wirken und Lehrverkündigung der Apostel erwartungsgemäß sich decken, daß auch zwischen Mk-S und den Paulinen, so gut wie zwischen jedem der Evangelien und dem gesamten übrigen NT, sich Ähnlichkeiten der Grundideen nach Inhalt und Ausdruck finden. Daß gerade im S sich derartige Beziehungen häufen, falls man Anklänge aus allen Enden der verhältnismäßig so umfangreichen Paulinen, „den Hebräerbrief einbegriffen“, — also ausgerechnet den Brief, den die gesamte Kritik um des Stiles willen aus den

[1] Évangile selon Saint Marc, Einleitung S. CLVIII: „. . . il est difficile de ne pas reconnaître une dépendance littéraire proprement dite entre Mc XVI, 9—20 et les épîtres paulines, y compris l'épître aux Hébreux“.

Paulinen herausnimmt —, zusammenbringt, hat wiederum seinen ganz natürlichen Grund darin, daß im Mk-S, wie gezeigt wurde, absichtlich die Hauptideen des gesamten Mk-E nochmals zusammengedrängt sind. *Εὐαγγέλιον, κηρύσσω, εἰς ὅλον τὸν κόσμον, πιστεύω* und seine Gegensätze, *σώζομαι, κρίμα* und *κρίνομαι* im Sinn der letzten Verantwortung, *σημεῖον* als Beweis und Ermunterung zum Glauben, das sind doch Begriffe, die inhaltlich und formell samt und sonders dem Mk-E entnommen durchaus entsprechend zum Abschluß nochmals zusammengefaßt erscheinen. Was beweist es also gegen die Echtheit des Mk-S, wenn man dieselben Begriffe aus den Paulinen zusammensucht? Die Tabelle von Resch leistet aber nicht einmal das, wenn man die Worte nicht rein mechanisch, sondern nach Begriff und Gehalt nimmt im Zusammenhang. Sie stellt zusammen:

Mk 16,15: *Πορευθ. εἰς τ. κόσμον ἅπ. κηρύξατε τ. εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*

Kol 1,23: *τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*

Mk 16,16a: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*

Röm 1,16: *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*

Mk 16,16b: *ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται*

2 Thess 2,12: *ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες*

Mk 16,17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν . . . παρακολουθήσει . . . γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς*

1 Kor 14,22: *αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖον . . . οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις.*

Davon ist eine wirkliche Übereinstimmung nur Kol 1,23 mit Mk 16,15; aber gerade hier liegt im Mk-E eine so klare Parallele, daß man zur Feststellung eines Unterschiedes zwischen S und E auf die Stelle Kol 1,23 verzichten muß:

Mk 16,15 (S): *Πορ. εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τ. εὐαγγέλιον*

Mk 14,9 (E): *ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο εἰς ὅλον τὸν κόσμον.*

(Dazu vgl. noch Mk 13,10.)

Der Zusammenhang bei 2 Thess 2,12 zeigt dagegen, daß von der Verurteilung derjenigen bei der Parusie die Rede ist, die sich von Lügenzeichen betören lassen (übrigens mit deutlicher Anspielung 2 Thess 2,9 auf Mk 13,21.22), während Mk 16,16 lediglich von einer Verurteilung zum Verderben für den, der nicht glaubt, spricht im allgemeinen Gegensatz zum Heil für den Glaubenden

— ohne ein Wort von der Parusie. — Auch 1 Kor 14, 22 ist ein schlechter Vergleich mit Mk 16, 17, weil zwar an letzterer Stelle wohl — unter anderem — auch von γλῶσσαι formell die Rede ist[2] wie an der paulinischen Stelle, sonst aber gerade das Gegenteil von der Verheißung des S gesagt wird mit der Feststellung 1 Kor 14, 22, daß Zungenreden nicht dem Gläubigen, sondern dem Ungläubigen dienen soll, während die Zeichen, die im S dem Gläubigen folgen, zum wenigsten teilweise ausdrücklich als nützlich für den Glaubenden hingestellt werden (Schlangen, Gifttrank).

Die übrigen Ähnlichkeiten, die Resch zusammenstellt, beziehen sich auf den verklärten Christus und sollen die literarische Abhängigkeit des Mk-S vom Hebräerbrief beweisen. Darüber wäre zu sagen, daß man ebensogut fragen kann, ob nicht Hebr vom S abhängig sei. Für die, welche den Hebr in Rom abgefaßt sein lassen, läge in dieser Annahme nichts Auffälliges. Zu antworten, der S sei doch viel später geschrieben, würde gerade das voraussetzen, was zur Erörterung steht. Im übrigen zeigt sich sogar hier, obwohl man doch im E selbst nicht viel vom verherrlichten Herrn erwarten sollte, daß (abgesehen vom Schlußsatz des S über den tatsächlichen Erfolg der Glaubenspredigt) die aufgeführten Ähnlichkeiten geradeso genau im Mk-E ihre Parallelen haben. Man vergleiche die Parallelstellen von Resch mit den entsprechenden Stellen aus dem E (Mk 14, 61. 62) und beachte dabei, daß es sich bei S und E um Ausdrücke handelt, die jeweils zur selben Stelle gehören, beim Hebr um solche, die aus verschiedenen Stellen zusammengesucht sind:

Mk 16, 19ᵃ: ὁ μὲν κύριος . . . ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν
Hebr 9, 24: Χριστὸς . . . εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν[3]
Mk 14, 61 f.: Χριστὸς . . . μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ
Mk 16, 19ᵇ: κ. ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ
Hebr 10, 12: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ[4]
Mk 14, 62: ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως.

Wie immer man also auch die Beziehungen zwischen dem Mk-S und Hebr beurteilen mag, Mk-S und Mk-E kann man auf Grund solcher Ähnlichkeiten wie der erwähnten nicht auseinanderreißen. Man sollte auch gerade bei den Vergleichen mit Hebr wohl

---

[2] Ob die γλῶσσαι καιναί mit den γλῶσσαι 1 Kor sachlich identisch sind, wäre natürlich auch erst noch zu untersuchen.

[3] Das εἰσῆλθεν ist keine Parallele zu dem ἀνελήμφθη, weil es im Zusammenhang lediglich das Hineingehen ins Tempelinnerste besagt.

[4] Die Fortsetzung bringt den Rest aus Ps 109 (LXX) und beweist damit die Stelle als Zitat.

beachten, daß dieser Brief ausdrücklich in 6, 1. 2 auf die Grundideen der Heilsverheißung hinweist, indem er sie als allgemein bekannt aus der mündlichen Lehrverkündigung voraussetzt: *μετανοίας . . ., πίστεως . . ., βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου,* daß also Hebr selbst gleichsam zur Vorsicht mahnt gegenüber einer vorschnellen Annahme literarischer Abhängigkeit lediglich aus der Wiederkehr und Wiedergabe dieser Ideen und ihrer Formulierung.

Daß zu diesen Grundideen auch die Sicherheit ihrer Hoffnung für die Gläubigen und die Sicherung oder Bürgschaft durch Gottes Geist und Macht, auch in Wunderzeichen, gehört hat, ist psychologisch betrachtet selbstverständlich, zumal bei den schweren Forderungen des christlichen Wandels und seiner Gegensätzlichkeit zum Leben „dieses Geschlechtes" (A 2, 40). Der Lukasprolog spricht ausdrücklich von der subjektiven und objektiven Seite dieser Sicherheit, die offenbar auch den *πολλοί* am Herzen lag: *ἵνα ἐπιγνῷς . . . λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Petrus nimmt darauf in seinem ersten öffentlichen Lehrvortrag Bezug: *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰ.* (A 2, 36). Die Mahnung *βεβαίαν τὴν κλῆσιν . . . ποιεῖσθαι* und die Bezugnahme auf den *βεβαιότερον λόγον* findet sich in seinem 2. Brief (2 Petr 1, 10. 19) ebensogut wie der *λόγος . . . βέβαιος* in Hebr 2, 2 und ähnliche Formulierungen in den Paulinen *βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν* (R 4, 16), *τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας* (R 15, 8), *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία* (2 Kor 1, 7), *βεβαιούμενοι τῇ πίστει* (Kol 2, 7), *βεβαίωσις τοῦ εὐαγγελίου* (Phil 1, 7). Man sieht, daß sich trotzdem noch kein fester sprachlicher Niederschlag dieser Idee gebildet hatte, — ausgenommen das allgemeiner gebrauchte *βεβαιός* und *βεβαιόω*. Daß aber diese letzteren Ausdrücke, die als juridische termini in den Verträgen und damit in der Geschäftswelt eine bedeutsame Rolle spielten, als *βεβαι(ό)ω* und *βεβαιώτης,* und darum oft in den Inschriften[5] und massenhaft in den Papyri[6] vorkommen, als volkstümliche Formen öfter gewählt wurden, ist so einleuchtend, daß es sich erübrigt zu fragen, in welchem Kreis die Wahl dieser Ausdrücke zuerst aufgekommen sei. Wenn also Resch zuletzt noch gegenüberstellt:

Mk 16, 20: *τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων* und

Hebr 2, 3. 4: (*σωτηρίας*) *ἥτις . . . ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ . . . καὶ . . .,*

---

[5] Siehe die Indices zum CIG und zu einzelnen Bänden der IG.

[6] S. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden s. v.

so ist bezüglich des S allein weder die Übereinstimmung besonders auffällig noch die Priorität des Hebr selbstverständlich, zumal das *σημείων* des S, das nur eine Wiederaufnahme von 16, 17 ist, viel eher ursprünglich und Vorbild für Hebr sein kann als umgekehrt. Von dem Sprachlichen hat das *συνεργοῦντος* und *ἐπακολουθούντων* keine Entsprechung in Hebr und inhaltlich liegt eine Verschiedenheit vor, indem Mk 16, 20 der Kyrios das Subjekt des *συνεργοῦντος* und *βεβαιοῦντος* ist, Hebr 2, 4 aber die „Hörer" Jesu Subjekt des *βεβαιόω,* während von Gott das Zeugnisgeben, nicht das „Verbürgen" ausgesagt wird; Objekt ist im S der *λόγος*, im Hebr die *σωτηρία.*

Von einer Abhängigkeit des S vom Hebr kann also wohl keine Rede sein. Dagegen legt sich, wenn man den ganzen Zusammenhang der Stelle Hebr 2, 3. 4 beachtet, der Gedanke nahe, daß hier auf das ganze Markusevangelium angespielt wird, so daß wir dann umgekehrt eine Abhängigkeit des Hebr von S und E anzunehmen und zugleich den Beweis dafür hätten, daß beide für den Hebr schon zusammengehörten[7]. Die Stelle Hebr 2, 3. 4 enthält die Fortsetzung einer Warnung vor der Vernachlässigung des angebotenen „Heiles" (*σωτηρίας* vgl. Mk 16, 16[a]) *ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.* Gerade bei der sonstigen, vorher festgestellten Selbständigkeit der Hebräerbriefstelle nach Inhalt und Form ist die Ähnlichkeit der summarischen Darstellung der „Heilsverheißung" im Hebr mit der Gesamtheit des *εὐαγγέλιον* nach Mk in der Abgrenzung im großen und in den abgrenzenden Formeln außerordentlich auffällig: Der Anfang (*ἀρχή* = Mk 1, 1) der „Heilsverheißung" mit der Lehrverkündigung durch den Kyrios selbst entspricht genau ebenso dem Beginn des Mk wie der Abschluß mit denen, die den Herrn selbst gehört hatten und die nun ihrerseits zur „Bürgschaft" (*βεβαιόω*) für die neuen Gläubigen werden, dem Mk-S entspricht, während Zeugnisse Gottes selbst durch Zeichen, Wunder, Machterweise den Inhalt des Lebens Jesu, aber auch sein Fortwirken in der Herrlichkeit bezeichnen, der Darstellung

---

[7] Nachdem ich dieses und das Folgende in Ausführung und Begründung meiner Ansicht schon niedergeschrieben hatte, stieß ich zufällig auf einen Beitrag des P. van Kasteren S. J. in der „Revue biblique internationale" XI (1902) 240—255: „L'épilogue canonique du second évangile" (Mk 16, 9—20), in dem gleichfalls diese Hypothese ausgesprochen und begründet wird. Merkwürdigerweise finde ich in dem großen Markuskommentar M. J. Lagranges, des Herausgebers der „Revue biblique", nirgends auch nur eine Erwähnung dieser außerordentlich bedeutsamen Entdeckung.

des E und S entsprechend, wie es genau mit denselben Ausdrücken, nur in umgekehrter Reihenfolge, Petrus selbst in seiner 1. Rede vor den Juden umschrieben hatte (A 2, 22: Ἰησοῦν . . . ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν). Jedenfalls kann, wenn der Verfasser des Hebr ein schriftliches Leben des Herrn oder, sagen wir allgemeiner, eine schriftliche Darstellung oder Zusammenstellung von Worten und Taten Jesu kannte und vor Augen hatte, nur das Markusevangelium gemeint sein, das mit ἀρχή beginnt und mit der βεβαίωσις und den σημεῖα, welch' letztere auch seinen Inhalt ausmachen, schließt.

Etwas anderes könnte noch zu der Vergleichstabelle Reschs gesagt werden: Man kann eine viel bessere Gegenüberstellung von Ähnlichkeiten geben zwischen Mk-S und Reden oder Briefen des Apostels Petrus, dessen „Dolmetsch" Markus ja auch in seinem Evangelium war. Zunächst sei eine Liste der wichtigsten formellen Übereinstimmungen im Ausdruck gegeben: Die im NT seltenen Worte sind gesperrt; nur wenn sich das Wort in einer Petrusrede findet, wird die Stelle der Actus beigefügt, mit einem + dazu, sofern es noch dazu in den Briefen begegnet. Die Ausdrücke werden ungefähr in der Reihenfolge des Vorkommens im Mk-S gegeben: ἀνίστημι (A 10, 41), φαίνω, πορεύομαι, ἀπαγγέλλω (A 11, 13), ζάω (+ A 10, 42), ἀπιστέω, περιπατέω (+ A 3, 6), φανερόω, λοιπός, ὀνειδίζω, ἐγείρω (+ A 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40), κόσμος, κηρύσσω (+ A 10, 37. 42), εὐαγγέλιον (+ A 15, 7), κτίσις, πιστεύω (+ A 10, 43), βαπτίζω (A 2, 38; 10, 47; 11, 16), σώζω (+ A 2, 21. 40; 4, 9. 12; 15, 11), κατακρίνω, σημεῖον (A 2, 19; 4, 22. 30), λαλέω, καινός, καλῶς, οὐρανος, bei Gott ἐκ (ἐν) δεξιῶν (δεξιᾷ) (+ A 2, 34), ἐκεῖνος, ἐξέρχομαι (A 1, 21), ἐπακολουθέω. Darin liegt schon ein gut Teil der sachlichen Übereinstimmungen eingeschlossen.

Es lohnt sich aber, die Parallelen in den Hauptideen und Haupttatsachen eigens gegenüberzustellen. Reschs Liste umfaßte 7 Nummern und bezog sich nur auf 2 Stücke des S: 16, 15—17 und 16, 19—20. Demgegenüber beachte man folgende Übereinstimmungen zwischen S und Petrusbriefen oder -reden, die, mehr als das Doppelte an Zahl, sozusagen organische Beziehungen darstellen und auch zum Teil die Auferstehungstatsachen umfassen:

Mk 16, 9: ἀναστὰς . . . ἐφάνη
A 10, 41: μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (cf. ἐμφανῆ γεν.)
Mk 16, 14ᵃ: ἀνακειμένοις . . . τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη
A 10, 40. 41: αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν ἡμῖν (cf. 2, 32; 3, 15), οἵτινες συνεφάγομεν

Mk 16, 14^{b}: ἐφανερώθη, καὶ ὠνείδισεν ... ὅτι τοῖς θεασαμένοις ... ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν

1 Petr 1, 20. 21: Χριστοῦ ... φανερωθέντος δὲ ἐπ’ ἐσχάτου ... δι’ ὑμᾶς τοὺς ... πιστεύοντας ... τὸν ἐγείροντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν

(Man beachte, daß hier klar eine Beziehung aufgestellt ist zwischen der [Erscheinung bei der] Auferstehung und der Erscheinung zur Wiederkunft — für die daran Glaubenden, so daß in beiden Stellen ausgedrückt ist Lob für die, welche glauben, Tadel für die, welche nicht glauben, und zwar an die Auferstehung.)

Mk 16, 15^{a}: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ... κηρύξατε

A 10, 42: καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι (cf. A 2, 39)

Mk 16, 15^{b}: κηρύξατε πάσῃ τῇ κτίσει

1 Petr 2, 13: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον (ὑποτάγ. bedeutet nach Ausweis von 1 Petr 3, 22 = „zur Dienstleistung übergeben werden“ und soll an dieser Stelle nach 1 Petr 2, 15 eine Lehre für die Unwissenden sein.)

Mk 16, 15. 16: πορευθέντες ... κηρύξατε ... ὁ πιστεύσας κ. βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας

1 Petr 3, 19. 20: πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ... διεσώθησαν δι’ ὕδατος ... νῦν σώζει βάπτισμα (Dieser Satz mit seinen mehrfachen inhaltlichen Analogien und geradezu verblüffenden formellen Übereinstimmungen ist evident von einem Verfasser niedergeschrieben, der diesen Teil des Mk-S wörtlich so wie wir vor Augen hatte.)

Mk 16, 15^{b}. 16: εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον ... ὁ πιστεύσας κ. βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστ. κατακριθήσεται

A 10, 42. 43: κηρύξαι τῷ λαῷ (= der Masse, cf. 10, 35 ἐν παντὶ ἔθνει — 10, 36 πάντων κύριος u. εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην) ... ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα ... 10, 42: οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ... κριτής

Mk 16, 15^{b}. 16^{b}: κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον ... ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται

1 Petr 4, 17: ... τὸ κρίμα ... τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ

Mk 16, 16: ὁ πιστεύσας κ. βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται

1 Petr 2, 7. 8: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ (= der Siegespreis) τοῖς πιστεύουσιν (2, 2: ἀρτιγέννητα ... ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς

σωτηρίαν) . . . ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος . . . προσκόμματος

Mk 16,16[b]: ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται

A 3,23: πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ . . . ἐξολεθρευθήσεται

Mk 16,17: σημεῖα δὲ . . . ταῦτα . . . γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς

A 2,16—19: τοῦτό ἐστιν . . . (= Joel 3,1—5) δώσω σημεῖα ἐπὶ τ. γῆς bezogen auf V. 4: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (cf. A 2,33.38)

Mk 16,17 f.: ἐν τῷ ὀνόματί μου . . . ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν

A 4,9.10: ἀσθενοῦς, ἐν τίνι οὗτος σέσωσται . . . ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ . . . οὗτος ὑγιής (cf. A 4,30)

Mk 16,17: σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν . . . παρακολουθήσει . . . δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν . . . 16,18: ἐπὶ ἀρρώστους . . .

A 5,32: μάρτυρες (ἡμεῖς) καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν . . . τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ (ist gesagt von den Wundern 5,16: ἀσθενεῖς κ. ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες).

Mk 16,19: ὁ μὲν οὖν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς (Inhalt war auch der Heilsauftrag 16,16: σωθήσεται)

A 5,32: κ. ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων (bezogen auf die Heilsverheißung durch d. σωτῆρα 5,31)

Mk 16,19: ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ

A 2,33.34: ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς...κάθου ἐκ δεξιῶν μου (33: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς) cf. 3,21; 5,31

1 Petr 3,22: ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν

Mk 16,20: τοῦ κυρίου συνεργοῦντος . . . διὰ τ. ἐπακολουθούντων σημείων

1 Petr 3,22: ὑποταγέντων αὐτῷ . . . δυνάμεων.

Diese gewiß bemerkenswert reichhaltige, fast vollständige Vergleichstafel beweist, daß der Mk-S dieselben Beziehungen zu den Petrusreden und Petrusbriefen zeigt, d. h. ebenso echtes Petrusgut ist, wie das Mk-E. Das wird noch offenkundiger aus mehrfachen zusammenfassenden Gesamtparellen, d. h. solchen Stellen in A und 1 Petr, in denen, mehr oder minder vollständig die Hauptabschnitte des S beisammen erscheinen. Um die Übersicht über die entsprechende Liste zu erleichtern, unterscheiden wir zunächst folgende 8 Hauptabschnitte des S: Auf-

erstehung, Erscheinung, letzte Sendung, Inhalt des Sendungs- und Lehrauftrags, Verheißung der Gaben der Wunder, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Tatsache der, nach der Verheißung gegebenen, Wundergaben. Innerhalb dieser Gruppen sollen sodann die einzelnen Stellen nach der Reihenfolge der Vollständigkeit mit Nummern versehen werden, so daß man sofort erkennen kann, welche Stellen vollständig, welche nur teilweise den Abschnitten des S entsprechen: 1. ist S selbst, 2. = A 2, 32—40 (die erste öffentliche Rede Petri), 3. = A 5, 30—32 (die zweite Rede vor dem Hohen Rat), 4. = 1 Petr 3, 21. 22 und 5. = A 10, 40—43 (die Rede vor den Heiden, die den Umständen entsprechend die letzten Abschnitte über die Verheißung der Gaben, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten übergeht, dafür aber die ersten Abschnitte mit um so größerer Genauigkeit wiedergibt).

Auferstehung:

1. Mk 16, 9: *ἀναστάς*
2. A 2, 32: *Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός*
3. A 5, 30: *ὁ θεὸς ἤγειρεν Ἰησοῦν*
4. 1 Petr 3, 21: *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χρ.*
5. A 10, 40: *τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*
   10, 41: *μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.*

Erscheinung:

1. Mk 16, 9: *ἐφάνη* — 16, 12. 14: *ἐφανερώθη* (*ἀνακειμένοις*)
2. A 2, 32: *οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες*
3. A 5: — — —
4. 1 Petr 3: — — —
5. A 10, 41: *ἐμφανῆ γενέσθαι ... μάρτυσιν ... ἡμῖν ... συνεφάγομεν.*

Letzte Sendung:

1. Mk 16, 15: *πορ. εἰς κ. ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον*
2. A 2, 39: (*ὑμῖν*) ... *ἡ ἐπαγγελία ... καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν*
3. A 5, 32: *ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων*
4. 1 Petr: — — —
5. A 10, 42: *κ. παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ* (43: *πάντα τ. π.*).

Inhalt des Auftrags:

1. Mk 16, 16: *πιστεύσας κ. βαπτισθεὶς σωθήσεται — ἀπιστ. κατακριθ.*
2. A 2, 38 ff.: *μετανοήσατε ... βαπτισθήτω ... ἐπὶ τῷ ὀνόμ.* I. X. *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ... σώθητε ἀπὸ τ. γενεᾶς τ. σκολ.*
3. A 5, 31: *σωτῆρα ... μετάνοιαν ... καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*
4. 1 Petr 3, 21: *σώζει βάπτισμα ... συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα*
5. A 10, 43: *ἄφεσιν ἁμαρτ. διὰ τ. ὀνόμ. πιστεύοντα* 42: *κριτής.*

Verheißung der Gaben:

1. Mk 16, 17: *σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν . . . παρακολουθήσει*
2. A 2, 33 ff.: *ἐπαγγελίαν τ. πνεύματος . . . βλέπετε καὶ ἀκούετε*
   2, 38: *λήψεσθε τὴν δωρεὰν τ. ἁγ. πνεύμ.* (als „Zeichen“ s. 10, 45 f.)
3. A 5, 32: *τὸ πνεῦμα τ. ἅγ. . . . τοῖς πειθαρχοῦσιν* (= „Zeichen“)
4. 1 Petr 3: — — —
5. A 10: — — —

Himmelfahrt:

1. Mk 16, 19: *ὁ . . . κύριος ἀνελή(μ)φθη εἰς τὸν οὐρανόν*
2. A 2, 33: *ὑψωθεὶς* (. . . *λαβὼν παρὰ τ. πατρὸς ἐξέχεεν*)
3. A 5, 31: *τοῦτον ὁ θεὸς . . . ὕψωσεν*
4. 1 Petr 3, 22: *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*
5. A 10: — — —

Sitzen zur Rechten Gottes:

1. Mk 16, 19: *καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*
2. A 2, 33: *τῇ δεξιᾷ...τοῦ θεοῦ* (lokal s. Blaß-Debrunner § 199)
3. A 5, 31: *ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ*
4. 1 Petr 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ.*
5. A 10: — — —

Tatsache der Wundergaben:

1. Mk 16, 20: *κυρίου συνεργοῦντος . . . διὰ τῶν σημείων*
2. A 2, 33: *ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε*
3. A 5, 32: *ἡμεῖς . . . μάρτυρες καὶ τὸ πνεῦμα τ. ἅγ. ὃ ἔδωκεν*
4. 1 Petr 3, 22: *ὑποταγέντων . . . δυνάμεων*
5. A 10: — — — (cf. A 10, 44 und 15, 8).

5. Kapitel:

Weitere Bedenken grammatischer und inhaltlicher Art gegen die Echtheit des Mk-S.

Es bleiben noch die letzten der im 3. Kapitel aufgeführten Gruppen sprachlicher Schwierigkeiten zu behandeln. Nach grammatischen und syntaktischen Eigenarten und selbst dem Gehalt nach soll einiges im Mk-S dem Mk-E geradewegs entgegengesetzt und fremd sein. Als Beweis des grammatisch Unerhörten im Stil des E sieht man z. B. an den verwaschenen, „nicht emphatischen und nicht antithetischen“ Gebrauch des *ἐκεῖνος,* der ja tatsächlich dem E ebenso fremd wie dem Jo geläufig ist, ferner jene, der Schlichtheit des E angeblich widersprechende Ausdrucksweise:

τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις[1] (16, 10). Von dem ersteren ist bereits S. 193 im 3. Kapitel gezeigt worden, daß der Zusammenhang durchaus eindeutig für eine, dem E geläufige, emphatische und antithetische Anwendung des *ἐκεῖνος* an den verschiedenen Stellen des S spricht. Zu dem Ausdruck *τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις* ist hier zunächst nur das zu sagen, daß Mk je nach der besonderen Lage mit den Ausdrücken für „Jünger" abwechselt z. B., um von dem häufigeren *μαθηταί* abzusehen, Mk 1, 36; 4, 10; 5, 40; 14, 47. Es soll aber später noch genauer gezeigt werden, daß der Ausdruck geradezu für die Echtheit spricht.

Die syntaktischen Eigentümlichkeiten, die dem E widersprechen sollen[2], hängen ja nun wesentlich mit jenem, schon zu Anfang des 1. Kapitels angeführten, Einwand zusammen, daß im ersten Teil des S überhaupt „nicht erzählt, sondern aufgezählt" werde (Zahn E NT II, 234, cf. GK II, 934). Denn diesem summarischen Aufzählen entspricht syntaktisch die, im E auffällige, Wahl seltener Verbindungswörter. Der Zweck des Evangelisten forderte nun aber eben an dieser Stelle aus der Natur der Sache heraus, nicht aus stilistischer Gewohnheit, diese Ausdrucksweise: Mit dem früher geführten Nachweis dieses, bislang stets verkannten, Zweckes im S ist darum auch die Erklärung jener Eigentümlichkeit gegeben (*ἐκείνη πορευθεῖσα* 16, 10 — *μετὰ δὲ ταῦτα* 16, 12 — *ὕστερον* 16, 14), die wirklich „aufzählen" und die Häufung verpaßter Glaubensgelegenheiten bewußt in bündigem Ausdruck hervorheben soll. Die Gegenprobe aus dem E bestätigt diese Erklärung durchaus. Im ganzen Mk-E haben wir eine ähnliche Sachlage höchstens zweimal. Zunächst bei Erzählung bzw. Aufzählung des Ehefalls, den die Sadduzäer vortragen (Mk 12, 18—23): Auch dort ergibt sich daraus ein grammatischer Fall, der im E einzig dasteht, eine geordnete Aufzählung von 4 bzw. 5 Gliedern mit *καὶ ὁ πρῶτος — καὶ ὁ δεύτερος — καὶ ὁ τρίτος — καὶ οἱ ἑπτά* und schließlich sogar eine, bei Mk einzige Satzverbindung, das adverbial gebrauchte *ἔσχατον πάντων*. Mk 14, 37—41 soll durch die konkrete Aufzählung des dreimaligen, vergeblichen Ganges zu den Jüngern eine affektvolle Steigerung herbeigeführt werden; daher auch hier eine eigentliche Aufzählung mit *πάλιν* und *τὸ τρίτον*. Dagegen ist bei verschiedenen anderen Vorkommen einer Reihe wie Mk 4, 4—8; 6, 14—16; 8, 28; 9, 5 die Ordnung oder Reihenfolge belanglos und darum als solche auch nicht zum Ausdruck gebracht. Wie fein Mk in diesen Ausdrucksmitteln unterscheidet,

---

[1] E. P. Gould, Commentary 302 und zur Stelle 306.

[2] Siehe H. B. Swete, The Gospel according to St Mark, Introduction XI, 3 S. CIII.

zeigt er bei der dreimaligen Verleugnung des Petrus Mk 14, 66—71. Hier kam es nicht sowohl auf die Reihenfolge an, nicht einmal auf eine Steigerung, sondern wesentlich auf die Erfüllung dessen, was Jesus vorausgesagt hatte, nämlich auf das Verhältnis der wiederholten Fälle zum Hahnenschrei; darum wird die Ordinalzahl, welche die Zahlenfolge im Gegensatz zur Zahlengröße ausdrückt, bei der Aufzählung der Verleugnungen vermieden, und nur der 2. Hahnenschrei gezählt (14, 72: *ἐκ δευτέρου*) und am Schluß ausdrücklich das Summen v e r h ä l t n i s angegeben. Anders wieder soll die Aufzählung der Abgesandten des Weinbergbesitzers Mk 12, 2—7 zwar anfangs nur unbestimmt viele Botschaften erkennen lassen ohne besondere Rang- und Reihenfolge; darum die sehr allgemeine Verbindung mit *καὶ πάλιν . . . ἄλλον — καὶ ἄλλον — καὶ πολλοὺς ἄλλους*. Aber der letzte soll doch ganz besonders hervorgehoben werden als der Sohn. Hier kommt ja auch erst die Entscheidung. Darum wird an dieser Stelle die, im Mk-E außergewöhnliche, ein einziges Mal (Mk 5, 35) noch begegnende, Satzverbindung eines, betont an den Anfang gestellten, *ἔτι* gewählt: *ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν,* dem dann noch die ebenfalls außergewöhnliche Verbindung folgt: *ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον κτλ.* (12, 6).

Das, für Mk ungewöhnlich elegante, ebenfalls beanstandete und gegen die Echtheit des S angeführte, *ὁ μὲν οὖν — ἐκεῖνοι δὲ* (16, 19. 20) ist gerade in dem entscheidenden *μέν* textkritisch unsicher. Im übrigen ist die Stellung dieser zwei letzten Sätze des S und des Ganzen eine so ungewöhnliche und sachlich hervorgehobene, daß auch hier eine stilistische Besonderheit, die zudem wahrlich nicht einen Sprachkünstler erforderte, darin genugsam begründet wäre.

Schließlich hat man auch behauptet, der Mk-S enthalte inhaltlich so manches, was dem E fremd sei. Soweit es sich um die Verse 16, 19. 20 handelt, ist die falsche Voraussetzung, die in diesem Einwand liegt, schon im 2. Kapitel (gegen Ende) zurückgewiesen worden. Ähnlicher Art ist die Einrede, die man (z. B. E. P. G o u l d, Commentary S. 303) gegen die Verheißung der Wunderzeichen 16, 17. 18 erhoben hat. Die Verheißung der Macht über die bösen Geister und der Krankenheilung will man sich noch gefallen lassen, schließlich auch noch das Versprechen des Redens in neuen Sprachen, obwohl das schon ein Zurückprojizieren von Erlebnissen der Apostelzeit in die Zeit des Heilandes selbst sei. Aber die versprochenen Wunder der Bewahrung vor Schlangenschaden und Gifttrank sollen als reine Schauwunder vollständig außerhalb der Denkweise Christi liegen. Man vergißt dabei nur,

daß diese Wunder ausdrücklich und ausschließlich für den Gläubig-Vertrauenden versprochen sind (16, 17), daß aber damit diese Verheißungen inhaltlich aufs Haar genau dasselbe besagen, was im E (Mk 11, 23) dem gläubigen Vertrauen versprochen war, dem alles möglich sei, selbst einen Berg sich erheben und ins Meer stürzen zu lassen, was doch gewiß nicht weniger den Charakter des Schauwunders an sich zu haben scheint, wie die Bewahrung vor tödlichem Schaden für den, in die weite Welt gesandten, Jünger Jesu. Ebensowenig ist die Einrede von Belang, die Apostel hätten doch nach Mk 6, 13 bei ihrer Aussendung mit Öl die Kranken geheilt (z. B. E. Klostermann, Das Markusevangelium 1926 S. 194). Der Herr selbst hatte doch immer durch Handauflegung geheilt. Warum sollte er jetzt, bei der endgültigen Übertragung seines Werkes auf die Apostel, nicht in dieser Form, die den Möglichkeiten ihrer künftigen Lage viel mehr entsprach, ihnen die Macht über Krankheiten übergeben haben?

H. B. Swete hatte in seinem Kommentar zu Mk 16, 14 eingehender seine Schwierigkeit gegen den Gebrauch der Ausdrücke *ὀνειδίζω, ἀπιστία, σκληροκαρδία* auseinandergesetzt, die im E nie von den Jüngern des Herrn gebraucht würden, und Klostermann und Lagrange (Markusevangelium S. 193 und Évangile selon St. Marc S. 452) haben diese Einwände wiederholt. Immerhin ist es Swete und auch Lagrange nicht ganz wohl bei dieser Darlegung, weil es sich jedem Kenner des Mk aufdrängen muß, daß die Behauptung, die als Gegengrund vorgebracht wurde, eben nur rein formell richtig ist, — wir haben oben im 3. Kapitel eingehend gezeigt, wie wenig daran liegt, — daß aber sachlich in E doch Ausdrücke und Tatsachen vorkommen, welche sehr nahe an das im S als auffällig Empfundene heranreichen. Swete selbst weist hin auf Mk 4, 40 (*πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν*), auf Mk 11, 22 (*ἔχετε πίστιν θεοῦ*), auf Mk 14, 41 (das vielleicht ironische Wort im Ölgarten: „schlafet nur“) und auf Mk 8, 33, Lagrange auf Mk 4, 40 und 8, 17 (*οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν*), warum nicht auch auf Mk 8, 33, ist nicht ersichtlich. Wenn aber der erstere zu Mk 8, 33 meint, die unerhört scharfe Zurechtweisung des Petrus durch Jesus (*ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ*) bedeute eine schwächere Form des Tadels als Mk 16, 14, so kann man darüber natürlich ganz anderer Meinung sein. Es kommt aber, sobald man sich der inhaltlichen Bedeutung der ganzen Stelle des S (16, 14) im Zusammenhalt mit dem Inhalt des E zuwendet, noch verschiedenes hinzu, was jenen Einwand vollständig erledigt:

Zunächst nötigt uns weder der allgemeine griechische Sprach-

gebrauch noch der bei Mk (nur noch 15, 32. ? 34) oder im NT insbesondere, in dem *ὀνειδίζω* mehr zu suchen als eben „einen Vorwurf machen" (— Mt 11, 20 begann Jesus gewiß nicht die Städte zu „schmähen", sondern ihnen „Vorwürfe zu machen" —); dazu kommt aber, daß gerade in der Septuaginta das Wort zweimal vom heilsamen, wohlgemeinten Tadel des Freundes gebraucht ist: Sap 2, 12 und Prv 25, 8 (das Hebräische hat einen anderen Text). *σκληροκαρδία* kommt außer unserer Stelle im S nur noch einmal im NT vor, Mk 10, 5 und als Parallele Mt 19, 8. Ist es auch dort nicht gerade von den Jüngern unmittelbar, sondern allgemein von den unter dem Gesetz des Moses Stehenden gebraucht, so beweist das gewiß nicht, daß es nicht auch von den Jüngern gesagt werden konnte. Das, was Jesus ihnen tatsächlich gesagt hat, z. B. Mk 8, 17 (*πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν*), ist dem Sinne, ja selbst dem darin liegenden Bilde nach genau dasselbe. Bei *ἀπιστία* gar hat die Übertreibung, die diesen Ausdruck in der Anwendung auf die Apostel als unvereinbar mit dem Mk-E hinstellen möchte, ein Dreifaches übersehen: Erstens zeigt der S selbst deutlich, daß er unter *ἀπιστία* nur ein *οὐ πιστεύειν* oder *οὔπω πιστεύειν* versteht, indem er es des näheren bestimmt, *ὅτι τοῖς θεασαμένοις . . . οὐκ ἐπίστευσαν,* und dem *ἀπιστέω* 16, 11 ein *οὐ πιστεύω* 16, 13 entsprechen läßt. Zweitens ist die *ἀπιστία,* wie sie im E vorkommt (Mk 9, 24), auch nicht so hoffnungslos, wenn es dort heißt: *πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.* Und drittens ist der Vorwurf im E (Mk 9, 19): *ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι;* nach dem ganzen Zusammenhang — die Jünger haben den kranken Knaben in ihrer Mitte, sie sind unmittelbar vorher erwähnt, sie haben aus Mangel an Glauben nichts fertig gebracht, ihnen wird im selben Satz gesagt: „bringt ihn her!" — eher den Jüngern gesagt als dem armen Vater und entspricht, mit einer Steigerung freilich, die mit dem längeren Aufenthalt bei Jesus und mit dem neuen Mißerfolg gegeben erscheint, genau dem früheren Vorwurf Mk 4, 40: *πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* Wer möchte übrigens bestreiten, daß die Jünger und Apostel wirklich manchmal hartnäckig nicht-gläubig waren, wie Petrus — und die anderen — gegenüber der Voraussage ihres Meisters über Flucht und Verleugnung Mk 14, 27—31? Wenn aber, warum könnte dann Mk die schlimmen Tatsachen erzählt, nicht jedoch den Ausdruck des Tadels wegen ihres Nichtglaubens wiedergegeben haben?

Schließlich mag zur Gruppe der Einwände aus dem Inhalt des S noch die Behauptung gerechnet werden, die Kennzeichnung der Maria von Magdala 16, 9 widerspreche ihrer Erwähnung im Mk-E 15, 40. 47; 16, 1, weil der Relativsatz „von der er 7 Dä-

monen ausgetrieben hatte" die Absicht verrate, diese Frau näher zu beschreiben, als ob sie überhaupt noch nicht erwähnt worden sei[3]. Nun sollte man freilich meinen, auch der beschränkteste Verfasser des S müßte selbst gemerkt haben, daß wenige Zeilen vorher diese Person schon 3mal genannt worden war. Es ist im 2. Kapitel S. 184f. schon gezeigt worden, welche Mühe sich der Verfasser des „Auszugs" gegeben haben müßte, ganze Stücke aus anderen Evangelien in einen Satz zusammenzuziehen und dann noch möglichst viele Änderungen an Form und Tatsachen, ja selbst Gegensätze zu seinen Quellen einzufügen. Die ganze Begründung des Einwandes wäre doch nur dann stichhaltig, wenn man genau die Gedanken des Schriftstellers kännte und nachzuweisen vermöchte, daß der Relativsatz gar keine andere Bedeutung haben kann. Sollte es also nicht richtiger sein, sich der Tatsache zu erinnern, daß gerade Mk in seinem E es ist, der immer wieder kleine, scheinbar belanglose und doch scharf geprägte Züge in der Wiedergabe des gemeinsamen Stoffes aufweist, die wir wiederholt als sehr bedeutsam zur Kennzeichnung des Gefüges im Aufbau, des ideellen Gehaltes und der Entwicklungslinie des E erkannt haben? Darum möchte ich auch hier annehmen, daß der Relativsatz zur Hervorhebung des, dem S eigenen, Gedankens von der Glaubensschwäche der Jünger — selbst in der Aufnahme der Zeugnisse für die Auferstehung ihres Meisters — dienen sollte. Der Gedankengang wäre dann der: Selbst dann, als Maria von Magdala, die in ihrer Person und Geschichte ein lebendiger Beweis der (Güte und) übernatürlichen Macht Jesu war und deshalb an die, so oft eingeschärfte, Lehre des Meisters von der Notwendigkeit des Vertrauens, und zwar des Vertrauens auf die übernatürlichen Gotteskräfte (s. den II. Hauptteil des Mk), erinnern mußte, sich persönlich für das Gesehene als Zeugin verbürgte (— beachte das oben im 3. Kapitel über die Bedeutung des θεάομαι Gesagte! —), selbst dann glaubten sie nicht!

6. Kapitel:

Die Kronzeugen Th. Zahns gegen die Echtheit des Mk-S.

Es zeugt von der vorsichtigen Art Th. Zahn's, daß er in seiner Beurteilung der Echtheitsfrage darauf verzichtet hat, von all' dem sozusagen „statistischen" Material, das andere, besonders die eng-

[3] E. P. Gould, Comm.; zur Stelle 305; H. B. Swete, St Mark, Introd. XI, 3, S. CIII, von M. J. Lagrange, St Mark zur Stelle, übernommen; E. Klostermann, Markuskomm., zur Stelle.

lischen Kommentatoren, ins Feld geführt haben, Gebrauch zu machen, und daß er, außer den, oben im 2. Kapitel schon behandelten, Bedenken aus dem Inhalt und Zusammenhang, nur zwei sprachliche Gegengründe hervorgehoben hat, die denn auch tatsächlich die bedeutendsten sein dürften[4]. Der erstere soll zugleich die Abfassung des S in nachapostolischer Zeit erweisen. „Statt des in der apostolischen Christenheit allein üblichen (*ἡ*) *μία* (*τῶν*) *σαββάτων* (Mk 16, 2; Mt 28, 1; Lk 24, 1; Jo 20, 1. 19; AG 20, 7; 1 Kor 16, 2) findet sich im NT nur Mk 16, 9 das griechischer Ausdrucksweise mehr angepaßte *πρώτῃ σαββάτου* . . . Ferner wird Mk 16, 19. 20, was im ganzen übrigen Buch sonst nicht, auch bei Mt nicht und nur selten bei Lk und Jo vorkommt, Jesus in der Erzählung zweimal ‚der Herr' genannt" (E NT II, 237). Besonders der erste Einwand, mit dem Zahn zugleich seine Annahme von der Entstehung des S etwa im 1. Drittel des II. Jahrhunderts (in Kleinasien) stützen möchte, scheint auf den ersten Blick durchschlagend.

Es lassen sich freilich schon sofort und vorläufig wenigstens zweierlei Bedenken nicht ohne weiteres beiseite schieben. Einmal könnte man der Ansicht sein, die Beweisführung Zahns schieße über das Ziel hinaus: Wenn der Verfasser des S — nach Zahn — den „semitisierenden" Sprachgebrauch des *μία σαββάτων,* der in apostolischer Zeit allein üblich gewesen sein soll, bereits nicht mehr kannte, so wäre folgerichtig zu erwarten, daß er eben die, seit Apoc 1, 10, Did 14, 1 und Ignatius ad Magn. 9, 1 übliche, Bezeichnung des 1. Wochentages als *κυριακή* gebraucht hätte, wie wir denn tatsächlich im Petrusevangelium (Mitte des II. Jahrhunderts) diesen Ausdruck bei der Erzählung der Auferstehung zweimal finden: (IX,) 35 und (XII,) 50 (E. Preuschen, Antilegomena 1905[2] S. 19). Wollte man Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch annehmen, so wäre zu erwarten, daß sich dem Kompilator dann auch das im NT sicher allein gebrauchte *μία σαββάτων* aufgedrängt hätte, wie noch so viel später dem Bearbeiter der Apostolischen Konstitutionen[5], zumal noch unmittelbar vor dem S der Ausdruck gebraucht war[6].

---

[4] Die Textgeschichte kommt im allgemeinen als Einwand nicht in Betracht, sobald S als späterer Nachtrag (auch durch Mk selbst) anerkannt wird.

[5] V, 19, 3, wo vom Fasten in der Heiligen Woche die Rede war, heißt es weiter: *ἐπιφωσκούσης μιᾶς σαββάτων* (Anklang an Mt 28, 1), *ἥτις ἐστὶ κυριακή, ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἀλεκτοροφωνίας ἀγρυπνοῦντες.*

[6] Ob je im christlich-griechischen Sprachgebrauch *σάββατα* wirklich ein fester Ausdruck für die „Woche" war, ist übrigens, trotz der zahlreichen Wochentagsangaben mit *σαββάτ(ου)ων,* nicht ausgemacht. Es könnte vielmehr eine Beziehungsbezeichnung zu dem jüdischen Wochentag Sabbat

Sodann aber wird hinter die Behauptung von dem „griechischer Ausdrucksweise mehr“ angepaßten πρώτη σαββάτου heute wohl von manchem Grammatiker ein Fragezeichen gesetzt werden. Zahn will damit ja offenbar den anderen, im NT sonst allein vorkommenden, Ausdruck (ἡ) μία (τῶν) σαββάτων als Semitismus bezeichnen. So nahm man wohl früher allgemein an. Auch die 5. Auflage der Blaßschen „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch“, bearbeitet von A. Debrunner, 1921, sagt noch (§ 247, 1 S. 141) über die Wiedergabe des ersten Tages (des Monats und der Woche) durch die Kardinalzahl μία: „Vorbild war das Hebräische“. Doch ist das schon vorsichtiger ausgedrückt und dürfte eine Wirkung des Widerspruchs sein, den hervorragende Fachmänner erhoben hatten. Robertson-Stocks erklärt[7]: „Es ist damit eine Entwicklung bezeichnet, die später im Neugriechischen zur gänzlichen Beseitigung der Ordinalzahlen, mit Ausnahme der vier ersten, geführt hat . . . Der Sprachgebrauch bezüglich μία ist durchaus nicht als hebraisierend zu bezeichnen, sondern beruht wohl auf einem der Sprache innewohnenden Entwicklungsgesetz“. Ebenso erklärt L. Radermacher[8] „Aber auch sonst wird πρῶτος durch εἷς ersetzt; die Annahme von Blaß, der darin Semitismus erblickte, ist von Mayser widerlegt worden“. Trotzdem wiederholt auch F. M. Abel O. P.[9] noch später, der Gebrauch von μία statt πρώτη sei „reconnu comme un hébraisme“. Wenn der Widerspruch der Gramma-

vorliegen. Darüber nachher noch Genaueres. Dann wäre erst recht nicht einzusehen, wie der Verfasser des S am Anfang des 2. Jahrhunderts zu seinem Ausdruck für den Auferstehungstag hätte kommen sollen, da eine Beziehungsbezeichnung des Sonntags zum Sabbath nicht üblich war, sondern nur von Montag bis Donnerstag. Außerdem kommt, meines Wissens, die Umschreibung der Wochentage mit σάββατα(ον) bei keinem Schriftsteller Kleinasiens vor, auch nicht dem Sinne nach durch eine Beziehungsbezeichnung ausgedrückt. Die, dem Gregor von Nyssa zugeschriebene, Homilie II. in Christi resurrectionem, in der σάββατα = Woche gesetzt ist (Migne SG 46 Sp. 632), ist nach Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III (1923²) 206, „entschieden unecht“, und wird jetzt dem Monophysiten Serverus von Antiochien, also einem Syrer, zugeschrieben (ders., S. 207 unten); die Stelle könnte angelehnt sein an Euseb. (Palästina), Quaestiones evangelicae ad Marinum II (MSG 22, 941 C). Von den Apostolischen Vätern hat nur die Didache (8, 1) diesen Gebrauch, von den Apologeten keiner, abgesehen von dem Zitat (?) Mk 16, 2 bei Justinus, Dialog. 41, 4.

[7] Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Koine-Forschung von A. T. Robertson, deutsche Ausgabe von Herm. Stocks 1911.

[8] Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache, in: Handbuch zum NT 1 (1925²) 71 unter VIII. Zahlwörter.

[9] Grammaire du Grec biblique 1927, 153, unter § 38 a.

tiker, die gerade die allgemein-griechische Entwicklung in der Koine (zum Neugriechischen hin) besonders beachtet haben, berechtigt wäre, dann fiele damit natürlich die Beweiskraft des Zahnschen Arguments in sich zusammen; denn im Zug der allgemein-griechischen Entwicklung müßte gerade der später schreibende Kompilator des S erst recht die Kardinalzahl, und nicht das Ordinale gesetzt haben.

Nun ist mir freilich die Beweisführung jener, den Semitismus in der Kardinalzahl *μία* (*σαββ.*) ablehnenden, Grammatiker zweifelhaft. Die Berufung auf die Kardinalzahl *εἷς* in Zusammensetzungen wie *εἷς καὶ ἕκαστος* verkennt den großen Unterschied der beiden Erscheinungen; das Neugriechische aber, das gerade für die 4 ersten Zahlen die Ordinalia erhalten hat, spricht eher gegen allgemein-griechische Entwicklung in unserem Fall[10]. So war es notwendig, die Frage der Zählungsweise für die Tage einer bestimmten Reihe (Monat, Woche usw.) selbständig aus dem AT und NT nachzuprüfen.

Dabei mußte genauer, als es bislang geschehen ist, die Gesamtfrage, welche Mk 16, 9 aufgibt, in ihre einzelnen Möglichkeiten zerlegt werden. Es handelt sich nämlich bei der Behauptung Zahns nicht einzig um die Frage, ob das (*ἡ*) *μία* (*τῶν*) *σαββάτων* semitisierend ist, sondern noch um 2 andere Fragen, die unausgesprochen mitbejaht sind, insofern als die Beweisbegründung versagte, wenn auch nur eine von beiden nicht sicher bejaht werden könnte. Einmal nämlich: Ist diese Ausdrucksweise, welche die Kardinalzahl gebraucht, — ob semitisierend oder nicht! — für die apostolische Zeit (auf seiten der Christen) die einzig mögliche zur Bezeichnung „der erste Tag" (der Woche oder nach dem Sabbath)? Sodann: Ist umgekehrt die Bezeichnung mit der Ordinalzahl *πρώτη σαββ.* in keinem Fall semitischem, also (im Sinn der Beweisführung Zahns) apostolischem, Sprachempfinden möglich? Es genügt also nicht zu zeigen, daß die Kardinalzahl *μία σαββ.* gebräuchlich oder die gebräuchlichere Ausdrucksweise war (immer verstanden: in apostolischer Zeit).

Zur Bejahung jener beiden anderen Fragen ist nun aber zweifellos das Belegmaterial aus dem NT nicht genügend. Wir haben da nur — außer dem Fall, der in Frage steht, nämlich

[10] Die Berufung Radermachers (s. oben) auf Mayser — gemeint ist, nach der Literaturangabe am Kopf von VIII. S. 70, doch wohl E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906, 312. 313? — dürfte ein lapsus calami sein; denn bei Mayser findet sich, außer dem knappen Hinweis auf die zusammengesetzten Ordinalia von 21—29 mit 1 als Grundzahl, nichts über diese Frage. Ebensowenig in dem, nach Radermacher erschienenen, Bd. II = Satzlehre. Analytischer Teil, erste Hälfte, 1926.

Mk 16, 9 im S — 7 Belegstellen. Davon betreffen 5 dasselbe Ereignis, wobei also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß die Bezeichnung dieses (Auferstehungs-)Tages unter einer bestimmten, aber eben nur unter dieser, Rücksicht für eine Zeit stereotyp geworden wäre, so daß diese 5 Belege sozusagen nur einen Fall darstellen (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Lk 24, 1; Jo 20, 1. 19). Der Fall der Apg 20, 7 (= Sonntag in Troas vor der Abreise Pauli) ist selbständig. Die Stelle 1 Kor 16, 2 hat als unsicher auszuscheiden; sie wird zwar von fast allen Exegeten vom Sonntag verstanden, aber nur auf Grund des eben genannten Materials, während an sich aus dem Zusammenhang und aus dem allgemeinen Sprachgebrauch heraus auch die Übersetzung „an (je) einem Tag der Woche" möglich ist. Die Untersuchung muß also auf das AT ausgedehnt werden, zumal sich vermuten läßt, daß von dort aus auch die Entstehung des Sprachgebrauchs, der die Kardinalzahl für den „ersten" Tag setzt, beleuchtet werden könnte. Es sind also der masoretische Text und die griechische Übersetzung, bzw. die nur griechisch überlieferten Teile, des AT der Septuaginta (LXX), für Daniel auch des Theodotion, für sich und in der Einwirkung des Urtextes auf die griechische Übersetzung zu untersuchen[11]. Und zwar gilt es, weil ja auch die Frage nach dem Einfluß allgemeiner Sprachgesetze in die Erörterung hereingezogen ist, nicht nur rein statistisch die Ausdrucksweise für den ersten Tag der Woche oder des Monats zu prüfen, sondern auch auf den etwaigen Ausdruck der inneren Bedeutungsunterschiede zwischen Kardinal- und Ordinalzahl zu achten.

Es wurden darum sämtliche Datierungen des AT von 1—10 (nur bis dahin unterscheiden sich die Ordinalia im Hebräischen) unter folgenden Gesichtspunkten zusammengestellt: Welche Zahlen verwendet der Urtext und welche die griechische Übersetzung 1. beim Datieren der Jahre, 2. beim Datieren der Monate, 3. beim Datieren der Tage des Monats, 4. beim Datieren der

[11] Die sorgfältigste Arbeit darüber liegt wohl in Fr. Ed. Königs großer Grammatik vor: Historisch-komparative Syntax der hebräischen Sprache (Schlußteil des Historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen), Leipzig 1897, § 281, S. 247 und § 315 a—n, S. 331—334; siehe aber auch § 315 p u. q, S. 335. Jedoch hat auch König das Riesenmaterial nicht gerade unter dem Gesichtspunkt beachtet, auf den es uns hier besonders ankommt. — „Für die LXX steht die Untersuchung der Frage noch aus", urteilt Robertson-Stocks, Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentl. Griechisch 49. — Die „Grammatik der Septuaginta" von Rob. Helling, 1907, ist leider nicht über die Laut- und Wortlehre hinausgekommen und bietet nichts für unsere Frage.

Tage des ständigen Wochenumlaufs, 5. beim Datieren der Tage sonstiger fester Reihen z. B. von Festwochen, 6. bei der Bestimmung einzelner Tage, die nicht zu einer festen Reihe gehören, aber mit anderen in Vergleich gesetzt sind? Hier können nur die allgemeinen Ergebnisse vorgeführt werden.

Es ergab sich als allgemeinste wichtige Tatsache, daß sich sowohl im hebräischen (oder aramäischen) Text wie in der griechischen Übersetzung der eigentliche innere Bedeutungsunterschied zwischen den Kardinalia und Ordinalia immer wieder durchsetzt, insofern die Grundzahlen nur das „Wieviel“ angeben, die Ordnungszahlen aber den einzelnen Gezählten eine bestimmte Stelle anweisen, sie einander zuordnen, also eine Beziehung zueinander, ein Vergleichen nach rückwärts oder vorwärts zum Ausdruck bringen sollen. Daraus ergibt sich schon, beiläufig bemerkt, die besondere Stellung, welche die Eins auch bei der Ordnungszahl einnimmt. — Allerdings scheint die Zählungsweise unter den verschiedenen obigen Gesichtspunkten zunächst durchaus nicht einheitlich und einfach. Am einfachsten ist die Sache bei der 2., 5. und 6. Gruppe. Bei der 2. ergibt sich: sämtliche Zahlbezeichnungen der Monate 1—10 geschehen durch die Ordinalia, auch beim ersten Monat, sowohl im Urtext wie in der griechischen Übersetzung, nach Ausweis von weit über 50 Belegen, darunter für den 1. Monat durch die Stellen Gn 8,13; Ex 40,2; Ex 40,15 (17); Lv 23,5; Nm 9,1; (Nm 9,3. 5); Nm 20,1; Nm 28,16; Nm 33,3 (2mal); Jos 4,19; Ez 29,17; Ez 30,20; Ez 45,18; Ez 45,21; 2 Chr 29,3; Dn 10,4. Ebenso werden — in der 5. Gruppe — sämtliche Tage einer festen Reihe z. B. einer Festwoche durch Ordinalia gezählt, in Urtext und Übersetzung, wiederum auch der erste Tag nach Ausweis von Lv 23,7; Lv 23,35; Lv 23,39; Lv 23,40; Nm 7,12; Nm 28,18; Nm 29,13; Dt 16,4. Erst recht geschieht das — in der 6. Gruppe — bei der Zählung einzelner Tage, die aufeinander bezogen sind, einschließlich immer des ersten Tages, in Urtext und Übersetzung. Beispiele seien Gn 22,4; Ex 19,11. 16; Lv 14,9; Nm 7,12. 18; Idc 19,5; 1 Rg 30,1; 3 Rg 8,66; 2 Chr 7,9; Os 6,2; Jer 48,4 (H = 41,4), im ganzen mehrere Dutzend Belege, für den ersten Tag Nm 7,12; Idc 20,22.

Am dürftigsten ist das Ergebnis für die Gruppe, die uns gerade am meisten und unmittelbar angeht, für die Zählung der Tage des ständigen Wochenumlaufs, weil man die Datierung nach Wochentagen nicht kannte. Nur gelegentlich kam sie später zur Verwendung, in der jüdischen Welt aus rituellen

Anlässen (Angabe von Lesungen, Psalmgesängen und Fasten) [12], aus astrologischen Gründen in der hellenistischen Welt. So sind denn die Beispiele für diese Gruppe entweder unsicher oder eigentlich der 5. und 6. Gruppe zuzurechnen. Der einzige Beleg für den ersten Wochentag ist im Schöpfungsbericht Gn 1, 5, wo der masoretische und der griechische Text die Kardinalzahl haben. Allerdings wird es sich schwer entscheiden lassen, ob nicht die zwei Worte wie eine bündige Zusammenfassung des Geschilderten aufzufassen sind mit dem Sinn: „Ein Tag!" — Die folgenden Tage der Schöpfungswoche werden in beiden Texten durch die Ordinalzahl ausgedrückt (Gn 1, 8 ff.). Sonst kommt nur noch vor: der 6. und der 7. Tag Ex 16, 5—30, der 7. Tag (Sabbath) Ex 31, 15 und Lv 23, 2 stets in Urtext und Übersetzung durch die Ordinalzahl ausgedrückt. In der griechischen Überschrift des Ps 47 (h. 48) findet sich, jedoch nicht in allen Handschriften, offenbar als späterer Zusatz ein *δευτέρᾳ σαββάτου,* ebenso in der griechischen Überschrift des Ps 93 ein *τετράδι* (!) *σαββάτων.* — In der 1. Gruppe, also bei der Zählung der Jahre, liegt eine deutliche Entwicklung vor: Bis 3 Rg 14, 25 einschließlich, in den Propheten bis Ez (24, 1) einschließlich werden die Jahre im hebräischen und griechischen Text durch die Ordinalzahl wiedergegeben (mit einziger Ausnahme von Dt 15, 9, wo denn auch keine Datierung vorliegt, sondern die Erwähnung des Nachlaßjahres, das im Hebräischen offenbar den Namen „das Jahr der Sieben" trägt, von M. Buber, „Die fünf Bücher der Weisung" 1930, darum mit Recht „das Siebenerjahr" übersetzt, folgerichtig wird nachher Dt 15, 12, wo dieses Jahr den anderen gegenübergestellt, also eine Beziehung hergestellt wird, auch im Hebräischen wieder die Ordinalzahl gebraucht). Von 3 Rg 15, 25 an tritt im Hebräischen und Aramäischen nicht nur für das erste Jahr, sondern für alle die Kardinalzahl ein, von LXX stets mit der Ordinalzahl übersetzt (3 Rg 15, 25 bis 4 Rg 24, 12 etwa ein Dutzendmal, dazu noch 2 Chr, Esdras und Esther noch neunmal); daneben erscheint aber auch noch im Hebräischen die Ordinalzahl wie früher, natürlich in der griechischen Übersetzung beibehalten, etwa ein Dutzendmal von 3 Rg 18, 1 bis 4 Rg 25, 1, sowie 2 Chr und Esdras. Bei Dn, Zach und Agg ist die Kardinalzahl im Urtext (aram. und hebr.) alleinherschend, im Griechischen stets mit der Ordinalzahl wiedergegeben. Nur Theodotion übersetzt einmal wörtlich: Dn 1, 21 „bis zum Jahre eins des Kyros". — Bei der Zählung der

[12] Bis in unsere Zeit lernten die Juden, wie mir versichert wurde, für das rituelle Leben die Tage nach dem Neumond zählen.

Tage des Monats, also bei der 3. Gruppe, haben wir wieder im ganzen AT ein einheitliches Bild. Stets datiert der Urtext in Kardinalzahlen, bzw bei 10 durch das Kollektivum, auch letzteres stets (Lv 16, 29; Lv 23, 27; Nm 29, 7; Jos 4, 19; 4 Rg 25, 1; Ez 24, 1). In LXX finden wir als feste Regel, — nur Gn 8, 5 ist der Text nicht in Ordnung wie schon 8, 4, — daß zwar der erste Tag des Monats auch durch die Kardinalzahl, also *μία*, wiedergegeben wird (oder durch den umschreibenden Ausdruck *νουμηνία* „Neumond") nach Ausweis von Gn 8, 13; Ex 40, 1; Lv 23, 24; Nm 1, 1; Nm 1, 18; Nm 29, 1; Nm 33, 38; Dt 1, 3; Ez 26, 1; Ez 29, 17; Ez 31, 1; Ez 32, 1; Ez 45, 18, daß aber die übrigen Tage des Monats 2—10 durch die Ordinalia, sowohl in den geschichtlichen Büchern bis Esdras einschließlich, als auch in den Propheten bis Zacharias (7, 1). Hier liegt also die Herkunft des (*ἡ*) *μία* (*τῶν*) *σαββάτων* ganz klar zutage: Einfluß der LXX.

Wie aber kommen die LXX-Übersetzer zu dieser, dem Urtext nicht entsprechenden Übersetzungsweise? Und wie kommt es, daß das Hebräische ebenso eindeutig alle Tage des Monats durch die Kardinalia datiert, wie es zur Datierung der Monate, auch des ersten, der Tage von Festwochen, auch des ersten, und der einzelnen Tage in Vergleichung die Ordinalia setzt, während die Datierung der Jahre anfangs die Ordinalia zeigt, später schwankt und zuletzt bei den Grundzahlen bleibt?

Hier liegen zwei allgemeine Grundgesetze der menschlichen Sprache vor. Das eine könnte man so fassen: Der innere Bedeutungsunterschied der Ordinalia als eigentliche Zuordnung zu anderen, als Ausdruck einer, eigens hervorzuhebenden, Beziehung setzt sich solange durch, als nicht die Verbindung eines bestimmten Begriffs mit einer Zahl so geläufig oder alltäglich geworden ist, daß sie sozusagen stereotypisiert wird, indem zu jenem Begriff die erstarrte, oft gar nicht mehr deklinierte, Zahl gleichsam bildhaft, wie ein Firmenschild oder eine Benennung, und ohne Beachtung der Beziehung zu anderen Gezählten hinzutritt. Man vergleiche unser „ein Uhr", „drei Uhr", nicht die „erste", die „dritte" Stunde, oder „Zimmer fünf", bei der Abwandlung: „bis ein Uhr", „Sie wohnen auf Zimmer fünf"; dasselbe im Französischen „Henri quatre" und in den anderen Sprachen. Diesen Fall der Stereotypisierung haben wir nun im Hebräischen bei der 3. Gruppe, der Datierung der Monatstage, die offenbar die älteste Datierung der Menschheit und darum die geläufigste ist. Die Ordnungszahl kann aber, der Natur der Sache nach, trotzdem bei jenen, mit einer Kardinalzahl zu einer Einheit erstarrten,

Begriffen auch auftreten, wenn nämlich die Beziehung in der Zahl betont werden soll, z. B.: „Sie wohnen im dritten Zimmer rechts". Selbstverständlich ist die Ordinalzahl darum bei der Zählung einzelner Tage in Vergleichung (bei der 6. Gruppe), auch bei der Datierung der Tage von Festwochen z. B. der Oster- oder Pfingstfestwoche in der 5. Gruppe, weil hier die Datierung nichts Geläufiges ist, sondern nur in besonderen Fällen gewählt wurde, und zwar naturgemäß zur Hervorhebung einer Beziehung. — Daß die zahlenmäßige Bestimmung der Monate in der 2. Gruppe durch die Ordnungszahlen geschah, hat seinen Grund nicht nur in der, gegenüber den Monatstagen geringeren, Geläufigkeit, sondern auch, und wohl hauptsächlich, darin, daß der Begriff חֹדֶשׁ immer in seiner inneren Bedeutung als Vorgang einer Wiederholung — M. Buber übersetzt mit Recht meist „Mondneuung" — im Bewußtsein des altisraelitischen Volkes lebendig blieb, je nachdem auch in diesem besonderen, dynamischen Sinn gebraucht wurde und so die Zählung nach diesem Begriff vor der Erstarrung bewahrte, indem jeder gezählte Monat, selbst der erste des neuen Jahres, eben als Wiederholung oder „Neuung" auch eine Beziehung darstellte. — Anders war es bei der Datierung nach Jahren: Anfangs wird die Zuordnung oder Beziehung, welche in jeder Datierung liegt, noch klar empfunden, vielleicht auch noch die innere Bedeutung von שָׁנָה als „Wiederkehr". Später tritt Erstarrung ein; aber in besonderen Fällen, wenn die „Beziehung" noch besonders hervortritt, wird die Ordnungszahl wieder hervorgeholt, bis die Sterotypisierung vollständig geworden ist.

Das zweite allgemeine Sprachgesetz betrifft die Stellung der Eins in der Reihe der Ordnungszahlen, also der zugeordneten Zahlen: Aus ihrem Begriff heraus steht nämlich die Eins erstmals für sich da, also absolut, ohne Zuordnung, sozusagen als Grundzahl, während die folgenden dann auf sie bezogen, ihr zugeordnet werden; sie ist die Grundlage, auf der sich alle anderen Zahlen erheben müssen, so daß alle sich wohl auf sie, nicht aber sie sich auf die anderen, beziehen müssen. Sie allein unter lauter folgenden Ordnungzahlen wird darum ganz naturgemäß in einer Zahlenreihe oft als Kardinalzahl erscheinen. Beispiele dafür gibt es genug, sowohl im Hebräischen als im Griechischen des AT, aber auch im NT und später:

Ex 18, 3 *κ. τοὺς δύο υἱοὺς . . . ὄνομα τῷ ἑνὶ αὐτῶν Γηρσάμ . . .*
18, 4 *καὶ τὸ ὄνομα τοῦ δευτέρου* (hebr. „der Name des einen . . . der Name des einen")

Ex 28, 10 (Auf zwei Steinen sollen die 12 Namen der Stämme eingegraben werden:) ἓξ ὀνόματα ἐπὶ τ. λίθον τ. ἕ ν α κ. ἓξ ὀνόμ. ἐπὶ τὸν λίθον τ ὸ ν δ ε ύ τ ε ρ ο ν (hebr. „auf den Stein, den e i n e n . . . und auf den Stein, den z w e i t e n“),

Ex 28, 17 f. entspricht in Urtext und Griechisch genau dem vorausgehenden Fall,

Nm 11, 26 hat hebr. und LXX „der Name des e i n e n , . . . des z w e i t e n . . .

Aus dem NT führe ich nur an Tit 3, 10; μετὰ μ ί α ν καὶ δ ε υ τ έ ρ α ν νουθεσίαν παραιτοῦ.

Wenn aber die Eins in einer Reihe ausdrücklich als an erster Stelle erscheinend, also als zugeordnet ausgedrückt werden soll, so wird auch sie in der Ordinalzahl wiedergegeben, so besonders bei anschaulichen Beschreibungen, wo man gleichsam jedes Glied der Reihe an seinem bestimmten Platz vor sich sieht, bei Visionen, z. B. Zach 6, 2 bei der Beschreibung der vier Wagen, die dem Propheten erscheinen und beschrieben werden, wird gleich der erste Wagen schon durch die Ordinalzahl ausgedrückt, und zwar hebräisch und griechisch. Eine ganze Reihe Beispiele dieser letzteren Art bietet im NT Apoc bei Beschreibung der verschiedenen Visionen; dagegen heißt es auch wieder sehr bezeichnend ebendort 9, 12: ἡ Οὐαὶ ἡ μ ί α ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο Οὐαὶ μετὰ ταῦτα, weil hier nicht das Ordnungsverhältnis, sondern das Größenverhältnis, das „Wieviel?“, der Eins im Verhältnis zu dem noch Ausstehenden gezeichnet werden soll. Auch im Pastor Hermae finden wir wiederholt die beschreibende Aufzählung: vis. 3, 8, 3; vis. 3, 11, 2. 4; sim. 9, 1, 5; sim. 9, 15, 2. Eine schöne Bestätigung des Unterschiedes beider Arten haben wir bei Justin, z. B. in der Erklärung der doppelten Ankunft Christi: Zunächst, wenn er an einer Stelle die Sache zum erstenmal bringt, sagt er δύο παρουσίαι . . . μ ί α μὲν . . ., ἡ δὲ ἑ τ έ ρ α (dial. 49, 2), dann, wenn er auf beide als schon erwähnt und bekannt zurückgreift τῇ π ρ ώ τ η παρουσίᾳ (dial. 49, 7), ἐν τῇ πρώτῃ . . . (dial. 52, 1) und öfter.

Aus diesem zweiten allgemeinen Grundgesetz der Sprache ist die Übersetzung der LXX bei der Datierung der T a g e des M o n a t s zu verstehen: Bei der Eins folgen sie, dem genannten Gesetz entsprechend, dem Hebräischen und lassen die K a r d i n a l - zahl stehen, bei den folgenden wahren sie die Beziehungsbedeutung und setzen die Ordinalzahl, weil im Griechischen die Tageszählung nicht stereotypisiert war. Ebenso wird — bei der Zählung der Wochentage — der Gebrauch von (ἡ) μ ί α (τῶν) σαββάτων im NT zu verstehen sein.

Man wird also wohl sagen dürfen, daß die Septuaginta Vorbild war, nicht aber, wie Blaß-Debrunner (s. oben): „Vorbild war das Hebräische“ und ebensowenig wird man diese Ausdrucksweise einfachhin als semitisierend bezeichnen dürfen. Aber auch das ergibt sich folgerichtig aus unserer Untersuchung, daß man die Verwendung des (ἡ) μία [(τῶν) σαββάτων] nicht als einzig möglichen Ausdruck der Datierung von [Monats- oder] Wochentagen erklären darf, auch nicht in apostolischer Zeit. Sobald vielmehr ein Schriftsteller irgendwie auch für den ersten Tag des Monats oder der Woche eine Zuordnung, eine besondere Beziehung hervorheben will, kann und muß er die Ordinalzahl verwenden.

Eine ausgezeichnete Bestätigung dafür haben wir sogar im Urtext des AT, das doch scheinbar ausnahmslos alle Monatstage in Kardinalzahlen datiert, wie wir oben sahen. Einmal nämlich unter den Dutzenden von Datierungen der Monatstage erscheint ein Fall, daß die Sachlage eine ausdrückliche Beziehung des zweiten Monatstages auf den ersten erfordert: 1 Rg 20, 24 wird erzählt, wie der flüchtige David zu Beginn des Monats an der königlichen Tafel vermißt wird; aber am Tag der „Mondneuung“ selbst vermutet der König, er habe sich von einer Verunreinigung noch nicht reinigen können. Es heißt 20, 26: „Und es sagte Saul nichts an diesem Tag . . .“, 20, 27: Und es geschah: nach der Mondneuung den zweiten (+ Tag = LXX, hebr. מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי). da wurde der Platz Davids vermerkt und es sprach Saul . . .“. Hier steht gegen alle sonstige Gewohnheit auch im Hebr. die Ordinalzahl wegen der ausdrücklichen Bezugnahme auf den ersten des Monats, und in derselben Weise wird das wiederholt 20, 34: „. . . und es stand Jonathan vom Tische auf im Zorn . . . und er aß nichts an dem Tag der Mondneuung, dem zweiten . . .“.

Wir haben aber auch noch eine weitere Bestätigung dafür, daß dieser innere Bedeutungsunterschied der Ordinalzahl sich, trotz der Gewohnheit, die Monats- und (später) Wochentage durch Kardinalzahlen zu datieren, immer noch, falls für diese Zahl eine Zuordnung auszudrücken war, durchsetzte — selbst noch im rabbinischen Schrifttum. Und das ist für den Markusschluß besonders wichtig. Es genüge hier, auf die eine Stelle des Babylonischen Talmud Tânith IV, 3 fol. 26[13] hinzuweisen: Während die Koheniten und Leviten in Jerusalem die Wache hatten, lasen die betreffenden Abteilungen der Israliten

---

[13] Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mišnah III (Berlin 1899). 507.

den in der Heimat Versammelten vor. „Am Sonntag“ (ביום הראשון) „Bereschith und Vazehi Riqua‘, am Montag“ (בשני..), „am Dienstag“ (בשלישי) usw. In der anschließenden Gemara fol. 27^{b} (Goldschmidt S. 513 Z. 20) heißt es: „sie fasteten an vier Tagen: בשני בשבת“ usw., also stets in Ordinalzahlen, wie oben, und doch wieder wenige Zeilen weiter (Goldschmidt S. 513 Z. 26): באחד בשבת usw., also Kardinalzahlen, wie es die gewöhnliche Datierung wiedergab. Es wiederholt fol. 27^{b} (Goldschmidt S. 514) das Frühere als Zitat mit Ordinalzahl auch für den ersten Wochentag und datiert wieder fol. 28^{a} (S. 516 Z. 22 f.) mit Kardinalzahl באחד בשבת [14]. Es steht also unzweifelhaft fest, daß sich auch bei der Wochentagsdatierung, und zwar auch für den ersten Tag, unter gewissen Umständen stets die Ordinalzahl erhalten hat — jahrhundertelang nach Christus.

Aus all' dem ergibt sich als wichtige Folgerung für den Mk-S, daß weder die Wiedergabe nur des ersten Wochentages durch die Kardinalzahl (*ἡ*) *μία* (*τῶν*) *σαββάτων* semitisierend, noch die Datierung von Wochentagen durch die Kardinalzahl einschließlich des ersten Wochentages bei den Juden, die sie tatsächlich gebrauchten, die einzig mögliche war. Damit wird auf jeden Fall die Beweisführung Zahns gegen die Echtheit des *πρώτῃ σαββάτου* und damit gegen die Echtheit des S hinfällig; denn allgemein schon und als Wenigstes ergibt sich, daß die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, der Verfasser des S und E habe bei 16, 9 irgendeinen besonderen Grund gehabt, an dieser Stelle statt der Kardinalzahl, also anstatt des häufigeren (*ἡ*) *μία* (*τῶν*) *σαββάτων* die Ordinalzahl zu wählen. Das darf um so mehr gelten, als das ganze Anfangsstück des S, wie immer man es auffassen mag, doch jedenfalls eine besondere Stellung einnimmt. Auch ist dem Verfasser des S nicht ohne weiteres zuzutrauen, daß er gar nichts von dem, wenige Zeilen voher gebrauchten, *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* (16, 2) gemerkt oder sich gar nicht darum gekümmert haben sollte.

Es läßt sich aber, scheint mir, mehr sagen. Es läßt sich auch geradezu der Grund bestimmen, der den Verfasser zum Gebrauch der Ordinalzahl veranlaßt hat. Oben im 1. Kapitel ist schon ausführlich der Nachweis erbracht worden, daß im ersten

---

[14] E. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, in: ZntW VI (1905) 3 zitiert, neben anderen Datierungen mit der Kardinalzahl, ebenfalls einen Fall mit Ordinalzahl aus dem Schluß des Mischnatraktates Tamid; auch da ist von der Zuweisung bestimmter Stücke der Hl. Schrift (Psalmgesang) an die einzelnen Wochentage die Rede.

Teil des S absichtlich in knapper Aufzählung, gleichsam Fall um Fall, hervorgehoben werden sollte, wie wenig die Apostel — nur um diese handelt es sich! — mit dem, so unerläßlichen, Glauben und Vertrauen gerüstet waren. Wenn sich, wie gleichfalls früher eingehend dargetan wurde (im 2. Kapitel), die Behauptung nicht aufrechterhalten läßt, wonach die hier „nicht erzählten", sondern „aufgezählten" Ereignisse ein Exzerpt aus Jo 20, 1—18 und Lk 24, 13—34 wären, wenn vielmehr dem Verfasser des S diese und andere, von Jo und Lk ausführlicher berichteten, Tatsachen irgendwoher sonst auch bekannt gewesen sein müssen, dann steht nichts im Wege, in dem kurzen Satz 16, 14 eine absichtlich knappe Zusammenfassung jener eindrucksvollen Erscheinung vor Thomas und den übrigen Zehn zu sehen, die uns Jo 20, 24 ff. wiederum genauer berichtet. Diese Szene mit dem Tadel an Thomas, worin sachlich das gläubige Vertrauen, ohne selbst schauen zu können, als Kernstück der Heilsverheißung bezeichnet war, entspricht in seinem Grundgedanken genau dem, was nach obiger Ausführung der S gerade einschärfen möchte. Die Aufforderung Jo 20, 27 *μὴ γίνου ἄπιστος* zeichnet selbst in formeller Übereinstimmung die *ἀπιστία* von Mk 16, 14, und das, was Jo 20, 25 in lebendiger Szene beschrieben wird, konnte mit Recht Mk 16, 14 als *σκληροκαρδία* zusammengefaßt werden. Die vorausgehende Erscheinung Jo 20, 19—23 aber kann wegen des sachlichen Gegensatzes, der sich aus Jo 20, 24 im Zusammenhalt mit Mk 16, 14 in dem *τοῖς ἕνδεκα* ergibt, und wegen der ganz anderen Stimmung dieser Szene ebensowenig gemeint sein wie Lk 24, 36 ff., wo an einen Tadel nicht gedacht wird. Daß der Name des Thomas Mk 16, 14 nicht genannt, sondern allgemein der Plural gesetzt ist, kann nach ähnlichen vereinfachten oder verallgemeinerten Darstellungen in den verschiedenen Evangelien (vgl. Mt 20, 30 mit Mk 10, 46, Mt 21, 19 mit Mk 11, 14 u. 20, Mt 26, 34 mit Mk 14, 30, Lk 22, 66 mit Mk 14, 64 u. 15, 1, Jo 18, 39 mit Mk 15, 8 u. 9, Jo 19, 1—16 mit Mk 15, 15, Jo 19, 17 mit Mk 15, 20. 21, Lk 23, 39 u. 40 mit Mk 15, 32) nicht befremden, entspricht sogar bezüglich desselben Namens ganz der Art, wie Mk 10, 32 das bei Jo 11, 16 ausführlich wiedergegebene Thomaswort, in dem seiner Furcht, es werde zum Tode gehen, Ausdruck gegeben ist, in den allgemeinen Satz zusammenfaßt: *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο*.

Wenn nun aber dem „Dolmetsch" des Petrus die Thomasszene, die ausführlich Jo 20, 24—29 beschrieben ist, bei seinem Satz Mk 16, 14 vorschwebte, dann mußte er auch wissen, daß diese Erscheinung ebenfalls an einem ersten Wochentag, und zwar

8 Tage nach der Auferstehung und nach den ersten Erscheinungen, stattgefunden hatte[15]. Er hat dann zwar die formelle Bezeichnung als 8. Tag der Kürze der Darstellung geopfert und lediglich diesen Tag und seine Erscheinungen gegenüber den zwei vorhergehenden Erscheinungen des einen Ostertages selbst als ein „zweitens" (*ὕστερον*) bezeichnet[16]; aber, indem ihm dieses „zweitens" als Ereignis des achten Tages schon sofort bei der Formulierung vor Augen schwebte, mußte erfolgerichtig den im doppelten Sinn „ersten" Tag dazu schon in Beziehung setzen durch die Ordinalzahl[17]. Damit dürfte die Besonderheit des *πρώτῃ σαββάτου* Mk 16, 9 endgültig geklärt und jedem Einwand, den man daraus gegen die Abfassung des S in apostolischer Zeit entnehmen zu können glaubte, der Boden entzogen sein[18].

---

[15] Im Bewußtsein der ältesten Christenheit hat dieser 2. Sonntag der Auferstehungsereignisse offenbar eine besondere Note gehabt. Bei den Griechen heißt er *κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα*, *κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ*, *καινὴ* (*νέα*) *κυριακή*: Die Belege in Joh. Caspari Suiceri Thesaurus ecclesiasticus e Patribus Graecis, Amstelodami 1682, s. v. *ἀντιπάσχα* t. I, 380 und s. v. *κυριακή* t. II, 12. u. 187 f. In den Apostolischen Konstitutionen 5, 19 ist der Sonntag nach Ostern als Festesfeier hervorgehoben (— in der Didaskalia fehlt der entsprechende Passus —); die Ausdehnung der Paschafeier bis zum 8. Tag ist um dieselbe Zeit, da Gregor v. Nazianz an diesem Tag eine Predigt *εἰς τὴν καινὴν κυριακήν* (MSG 36 Sp. 608 = oratio XLIVa) hielt, nach S. Silviae peregrinatio n. 39. 40 (Itinera Hierosolymitana rec. P. Geyer, CSEL 91 f.) überall im Morgen- und Abendland etwas ganz Bekanntes: „sicut et ubique fit per pascha usque ad octavas". Das bestätigt Origenes, Gegen Celsus 8, 22 (Koetschau 239), wo er als etwas Allbekanntes voraussetzt, daß die Christen das Pascha- (und Pfingst-)fest „Tage hindurch" begehen; die Ausdehnung des Pfingstfestes ist dabei ebenso sekundär nach Analogie der Paschawoche, wie die feierliche Taufe in der Pfingstnacht, welch' letzteres noch deutlich zu sehen ist bei Tertullian, De baptismo 19 (Reifferscheid I 217).

[16] Blass-Debrunner, Gramm. nt. Griechisch 1921[5] § 62 (S. 37 unt.): „Adverb. *ὕστερον* gewöhnlich ‚später, zweitens' ". Das gilt wieder besonders für Mk, der auch hier — gegenüber der Sprachentwicklung, die die „Kategorie der Zweiheit" zu beseitigen und nur das Relative, bei *ὕστερον* also das Superlative, hervorzuheben strebt, — bei der genaueren Unterscheidung geblieben ist; denn in der Parallele zu Mt 22, 27 und Lk 20, 32, die beide *ὕστερον* superlativisch gebrauchen, hat allein Mk 12, 22 statt dessen *ἔσχατον*.

[17] Interessanterweise wird gerade in der oben erwähnten Predigt XLIVa des hl. Gregor von Nazianz das, in solchen Fällen empfundene, Zuordnungsverhältnis auch formell sehr schön ausgedrückt. Es heißt da von eben dieser *καινὴ κυριακή*: *πρώτη οὖσα τῶν μετ' αὐτῶν, καὶ ὀγδοὰς ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς* (Migne SG 36, 612 C = orat. XLIV, 5).

[18] Zur Vervollständigung der obigen sprachlichen Untersuchung über die Art der Datierung im AT (in Urtext und Übersetzung) und im Griechischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit sei noch folgendes hinzugefügt: *σάββατον* (Singular und Plural) scheint in einigen Psalmüberschriften der LXX und im NT formell sowohl den 7. Tag der Woche als auch diese selbst zu bezeichnen. Vereinzelt ist dieser Gebrauch des Wortes für die ganze Woche

Als letzte Schwierigkeit bliebe also die Merkwürdigkeit, daß Mk 16, 19. 20 „Jesus in der Erzählung zweimal der Herr" genannt wird, „was im ganzen übrigen Buch sonst nicht, auch bei Mt nicht" vorkomme (Zahn E NT II, 237). Nun wird ja kaum jemand die Behauptung wagen, diese Bezeichnung sei an und für sich ungewöhnlich in einem Evangelium, das nach dem Jahre 60 geschrieben wurde, erst gar, wenn man als Ort der Abfassung Rom annimmt, wo Mk mit Lukas und Paulus zusammen weilte. Es kann sich also einzig um die Frage handeln, ob Mk einen

---

auch später noch zu finden, auffälligerweise freilich meist im Westen und bei griechischen Schriftstellern syrisch-palästinensischer Herkunft. Eine Erklärung dieses letzteren Sprachgebrauchs wird, soweit ich sehe, nicht gegeben. Sie ist aber vielleicht nicht so schwer, wenn man das oben über die Datierungsmethode im Hebräischen Beigebrachte heranzieht. So wie חֹדֶשׁ ursprünglich und auch später noch die „Mondneuung" bezeichnet, mit der die Zählung der Monatstage beginnt, und auf welche die einzelnen Tage bezogen werden mit dem Lamed der Beziehung (לַחֹדֶשׁ) in der Form „eins auf (in bezug auf) die Mondneuung", „zwei in bezug auf die Mondneuung" usw., wie aber dann diese Beziehungsbezeichnung bei der Häufigkeit des Gebrauchs verblaßt und wie ein Genetiv empfunden wird mit der Wirkung, daß חֹדֶשׁ als Summe aller Monatstage, als Bezeichnung für „Monat" erscheint, so ist auch bei der Wochendatierung in בְּשַׁבָּת das בְּ ursprünglich Beziehungsbezeichnung (wie bei יוֹם בְּיוֹם „Tag bei Tag" oder „Tag auf Tag") und besagt „eins auf den Sabbath", „zwei auf den Sabbath" usw., verblaßt aber dann infolge des häufigen Gebrauchs zu einer Art Genetiv und verleiht dadurch dem שבת inhaltlich die Bedeutung der Summe aller Wochentage, also der „Woche". Dasselbe geschieht dann mit dem Lehnwort *σάββατον* im Griechischen des NT und der ältesten Schriftsteller syrisch-palästinensischer Herkunft (s. Eusebius, Quaestiones evangel., quaestio II ad Marinum = MSG 22, 941 C und die, von ihm wohl abhängige, Predigt (des Severus von Antiochien) in Christi resurrectionem unter den Schriften des hl. Gregor von Nazianz = MSG 46, 632). Im Westen, wo die, ursprünglich aus hellenistisch-astrologischen Kreisen stammende, Planetenwoche sich gerade um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. durchsetzte, und zwar wohl früher als im griechischen Mutterland (s. Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyklopädie d. klass. Altertumswiss. VII, 1912, „Hebdomas" von Kroll Sp. 2574), wo man also auch auf christlicher Seite früher genötigt war, einen Ersatz für die Bezeichnung der Wochentage durch die Planetengötter zu suchen, hat man ebenfalls die Wochentagsbezeichnung der Juden übernommen, dabei aber das Fremdwort Sabbath übersetzt durch „feria" = Feiertag, Ruhetag, und ist so zur Bezeichnung „secunda feriae, tertia feriae" usw. im altchristlich-lateinischen Sprachgebrauch gekommen. Schon Tertullian, De jejunio 2, 2 (= CSEL Reifferscheid 275: „quartae feriae et sextae") und 2, 14 (ebd. 293: „sabbati") wechselt zwischen beiden Ausdrücken ab. Isidor von Sevilla hat den Zusammenhang noch gewußt, wenn er schreibt „de natura rerum" cap. 3 (MSL 83, 968): „Inde dies Solis prima feria nuncupatur, quia primus est a feria. Item dies Lunae perinde secunda feria, quia secundus est a Sabbato". Auf die letztere Erklärung haben schon die Bollandisten hingewiesen, die in den Acta Sanctorum, Juni t. I p. 64 die Schriften des Eusebius über die palästinischen Märtyrer herausgaben.

Grund gehabt haben könnte, im allgemeinen nicht von Jesus als dem Kyrios zu erzählen, wohl aber im Schluß, und zwar in den eigentlich abschließenden Sätzen, wuchtig und triumphierend damit hervorzutreten. So gestellt ist die Frage nach all' dem, was früher ausgeführt wurde, schon beantwortet. Das Evangelium des Mk ist ja das Evangelium des „Namens Jesus", des, nach dem Willen und der Vorausbestimmung des Vaters *leidenden, Gottesknechtes*. Alles ist da anders, als Menschen es erwarten würden, weil hier *Gottes* unbegreifliches Wollen und Wirken ist. Göttlich ist das Ziel, die Menschen zu „retten", göttlich die Mittel, göttlich auch der Weg, der scheinbar zu Mißerfolg führt, göttlich die Torheit des Kreuzes, göttlich aber auch die Macht, die sich trotz aller Schwächen und alles Unverständnisses der Menschen durchsetzt, die Macht, auf die als göttlich allein zu vertrauen Jesus seine Jünger von Anbeginn an lehrt. Und darum steht am Ende dieses Evangeliums von dem leidenden Gottesknecht das siegreiche Wort von Jesus dem Kyrios, der nun bei Gott selbst ist und von dort her weiter wirkt mit göttlichen Kräften. So ganz unvorbereitet erscheint übrigens dieser Titel als Abschluß und Krönung des Ganzen doch nicht: *Offensichtlich hat er seine Entsprechungen*, schon in der Einleitung, wo in der Ankündigung des Vorläufers Jesu, der den Weg bereiten soll, das *τὴν ὁδόν σου* (1, 2) sofort gleichgesetzt wird mit *τὴν ὁδὸν κυρίου* (1, 3). Im Ablauf des Evangeliums wird dementsprechend — mit Ausnahme des IV. Hauptteils (Mittelstück), der das Geheimnis des *leidenden* Christos enthüllt, und des VII. Hauptteils, der es vollendet, — in jedem Hauptteil einmal Jesus als der Kyrios wenigstens angedeutet, im V. Hauptteil, der die so unbegreifliche Selbstentäußerung als den Weg zur wahren Doxa zeigt, sogar 3mal. Im I. Hauptteil nennt Jesus selbst sich den *Kyrios des Sabbats* (Mk 2, 28), im II. Hauptteil wird die Erfüllung des Auftrags an den geheilten Besessenen, zu verkünden, „was dir der *Kyrios* getan hat", sofort im anschließenden Satz in offenbarer Bezugnahme erzählt mit den Worten: „was ihm (der) *Jesus* getan hatte" (Mk 5, 19. 20). Im III. Hauptteil redet den Heiland, der von seiten der Jünger Unverständnis und von seiten der Feinde Feindschaft erfahren muß, die *Heidin* mit dem Titel Kyrios (also Vokativ) an (Mk 7, 28). Im V. Hauptteil[19] ist es bezeichnenderweise Jesus selbst, der zum siegreichen Einzug als Christos in Jerusalem das Eselsfüllen holen läßt mit der Begründung: „Der Kyrios bedarf seiner!" (Mk 11, 3),

---

19 Das Kyrie 10, 51 einiger Handschriften ist offenbar harmonistische Einwirkung aus Lk 18, 41 (über Tatian).

der aber auch die Davidsworte von dem Messias als seinem Kyrios offenbar von sich verstanden wissen will und mit der entsprechenden Frage seine Feinde in Verlegenheit setzt (Mk 12,36.37). Im VI. Hauptteil schließlich spricht er ebenso bedeutungsvoll von seiner Ankunft oder Wiederkunft und von sich als dem Kyrios *τῆς οἰκίας* (Mk 13,35). Das zweimalige Kyrios des S in seinen Schlußsätzen fügt sich also vortrefflich in die Sonderart des Mk, bei der jedes Wort überlegt erscheint. Weit entfernt, der Echtheit des S Schwierigkeit zu bereiten, atmet es im Gegenteil ganz den Geist, der den wunderbaren Aufbau des Mk-E durchwaltet.

7. Kapitel:

Sprachlich-stilistische Beweise für die Echtheit des Mk-S.

Nach Ausräumung aller der Momente, die gegen die Echtheit des S geltend gemacht worden sind, gehen wir einen Schritt weiter und stellen zur endgültigen Bereinigung dieser Frage das zusammen, was in Sprache und Stil positiv dafür spricht, daß S vom Verfasser des E stammt.

a) Sprachliche Einzelheiten.

Zunächst sind folgende sprachliche Einzelheiten zu beachten. Es wurde schon oben (am Schluß des 5. Kapitels) gezeigt, wie einfach sich, inhaltlich betrachtet, der kurze Hinweis auf die Heilung der Maria von Magdala 16,9 aus der Hauptidee und dem Gedankengang des S erklärt. Wir können aber auch formell sprachlich in diesem Relativsatz eine Besonderheit des Mk-E erweisen. Auch im NT läßt sich sonst nach dem Urteil neuerer Fachgelehrter jene Erscheinung feststellen, die nichts anderes ist als der Ausdruck einer Entwicklung der Koine zum Neugriechischen hin, „die Erweiterung des Gebietes von *ἀπό*“[1]. Das gilt ganz besonders von Lk, daher die Beispiele für diese Erscheinung vielfach aus Lk genommen sind[2]. Die Statistik der Präposition bestätigt das und zeigt zugleich, daß auch hier Mk dem Prozeß der Vermischung standhält, wie schon früher (im 3. Kapitel zu

---

[1] J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testamentes, Heidelberg 1911, 163: „welches in den Bereich von *ἐκ*, *ὑπό* und *παρά* eindringt“. Ebenso L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, 1925², 139: „Es tritt mit *παρά* c. gen. in allen seinen Verwendungen in Konkurrenz“, S. 145: „So findet sich *ἀπό* vielfach im Neuen Testament, wo man *ἐκ* erwarten könnte“.

[2] z. B. Moulton a. a. O. 163: Lk 12,4; 8,43.

πορεύομαι) festgestellt wurde, und bei der scharf umgrenzten Bedeutung der Präposition bleibt: Das siegreich vordringende *ἀπό* findet sich bei Lk 128mal, bei Mk nur 47mal, also bei Lk fast das Dreifache, während das Umfangverhältnis nur das Doppelte beträgt. Dagegen ist dann der Gebrauch von *παρά* c. Gen., welches eben bei den anderen verdrängt wird, bei Mk relativ häufiger als bei Lk. Das *ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει* (Lk 8, 2) gibt sich also ebenso echt lukanisch, wie das *π α ρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια* echte Markusart ist, so sehr, daß man sagen könnte: Selbst wenn es aus Lk entlehnt wäre, wofür keinerlei Beweise vorliegen, dann wäre diese kleine Verschiedenheit noch ein Zeichen, daß Mk selbst es entlehnt hätte.

Bezüglich des sich drängenden, emphatisch gebrauchten, *ἐκεῖνος* Mk 16, 10—13, von dem schon im 3. Kapitel und wieder am Anfang des 5. die Rede war, braucht man nur aus dem E Mk 12, 4—7 (12, 4: *κἀκεῖνον ἐκεφαλαίωσαν* . . . 12, 5: *κἀκεῖνον ἀπέκτειναν* . . . 12, 7: *ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοί κτλ.*) zu vergleichen, um zu erkennen, daß hier dieselbe Eigenart sich geltend macht. Der Eindruck verstärkt sich aber bis zur Gewißheit beim Lesen der Parallelstellen Mt 21, 33—46 und Lk 20, 9—19, in denen fast nichts mehr von dieser Besonderheit des Mk übriggeblieben ist.

So gewiß es ist, daß der ganz verblaßt gebrauchte Ausdruck *μετὰ ταῦτα* = „später einmal", fast „ein anderes Mal" gerade Lk und Jo eigentümlich ist, so sicher bezeichnet *μετά* c. Acc. bei Mk im Gegenteil eine ganz konkrete Zeitangabe (Mk 8, 31; 9, 2; 9, 31; 10, 34; 14, 1; 14, 70 d. h. 6mal aus 9 Vorkommen im Mk-E, während der viel umfangreichere Mt nur 4mal, einschließlich der Parallelen, aus 10 Vorkommen eine bestimmte Zeitangabe macht, Lk gar nur 1mal aus 12 Vorkommen, Jo 2mal aus 15 Vorkommen). Ein bestimmtes Zeitverhältnis will nun aber auch, nach dem im 6. Kapitel zu Mk 16, 14 Dargelegten, das *μετὰ δὲ ταῦτα* Mk 16, 12 angeben: Es will ganz betont hervorheben, daß d i e s e Erscheinung vor den zwei Jüngern zusammen mit der, als *πρῶτον* gekennzeichneten 16, 9 — i m G e g e n s a t z zu der, mit *ὕστερον* = „zweitens" einem a n d e r e n Tag zugewiesenen Offenbarung 16, 14 — zwar a n d e m s e l b e n *π ρ ώ τ ῃ σαββάτου* stattfand, aber doch nachher, um damit eindringlich zu betonen, daß dieses Zeugnis nun schon zu dem vorhergehenden am selben Tag d a z u - gekommen war. Ein ganz analoger Fall im E ist das *μετὰ μικρόν* Mk 14, 70, durch das auch ganz konkret die zeitlich schnelle Aufeinanderfolge der Verleugnung Petri hervorgehoben werden soll. Das *μετὰ δὲ ταῦτα* des S hat also mit dem gleichen Ausdruck des Sinnes „später einmal" bei Lk und Jo nichts gemein als die Form.

Eine sehr schöne sprachliche Bestätigung der Echtheit des S ist das *τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις* Mk 16, 10. Es ist eine feinsinnige Bezugnahme des Mk, von dem wir so oft feststellen konnten, mit welcher Sorgfalt er seine Ausdrucksweise wählt, auf den Ausdruck bei der Apostelwahl Mk 3, 14: *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*: Damals zu Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jesu bezeichnete der Evangelist die besondere Aufgabe und darum auch Stellung, welche die Zwölf um den Meister haben sollten. Jetzt im S schaut er zurück auf diesen besonderen Vorzug, der ihnen im Umgang mit Jesus gegeben worden war, um der Absicht des S entsprechend festzustellen, daß auch die, von denen mehr hätte erwartet werden können, das große übernatürliche Vertrauen, welches göttliches Denken und Gottes Macht ihnen abverlangen konnten, noch nicht hatten, obwohl das erste Zeugnis für die Erfüllung der Voraussage Jesu jetzt vorlag. Es ist ganz bezeichnend, daß kein anderer Evangelist bei der Apostelwahl diesen Ausdruck *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* gebraucht. Mk hat ihn 3, 14 aus wohlüberlegten Gründen, entsprechend dem Grundgedanken des II. Hauptteils, gewählt. Kein anderer als er konnte im S 16, 10 die feinsinnige Anspielung darauf anbringen: *τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις*[3].

Auf Mk geht offenbar, wie die genaue Angabe der näheren Umstände und die Anspielung auf Rom beweisen, der Ausdruck: *ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ* (Mk 15, 21, nur noch Lk 23, 26) zurück. Ebenso erscheint das *εἰς τὸν ἀγρόν* Mk 13, 16 in seiner scharfen Antithese zu *εἰς τὰ ὀπίσω* gleich der vorausgehenden *ἐπὶ τοῦ δώματος — εἰς τὴν οἰκίαν* (13, 15) originär gegenüber Mt 24, 17. 18, aber auch gegenüber Lk 17, 31, wo sich die erste Gegenüberstellung nicht in dieser scharfen Form findet. An beiden Stellen (15, 21 und 13, 16) gibt Mk offenbar dem *ἀγρός* im Singular, im Gegensatz zum Gebrauch im Plural, die Bedeutung „draußen", „außerhalb der Stadt", (als Gegenstück zu „drinnen", „hinein", „in der Stadt"), während Mt und Lk auch im Singular die Bedeutung „Acker" beibehalten (Mt 13, 24; 22, 5; 27, 7; Lk 12, 28; 14, 18; 17, 7). Im S ist aber *πορευομένοις εἰς ἀγρόν* (16, 12) = „die sich aufgemacht hatten hinaus (aus der Stadt)" offenbar in dem Sinn von Mk 13, 16,

[3] *γίνομαι* = „sich befinden", aber im Sinn der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *γίν.* aoristisch als ein „Gewordensein" oder als Eingetretensein dieses Zustandes „Sichbefinden", haben wir gerade bei Mk noch 3mal: 1, 4; 4, 10; 9, 33. Vgl. dagegen das Wort (Aor.) im allgemeinen Sinn, einfach gleich „sein", „verweilen" bei Mt 26, 6: *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ*, während bezeichnenderweise Mk 14, 3 sagt: *καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ*. — Vielleicht stammt auch die Formulierung des Herrenwortes: *ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν* bei den drei Synoptikern aus Mk 2, 19.

also des E gemeint, nur nicht als Antithese wie dort, darum ohne Artikel. — Zu dieser Übereinstimmung mit E selbst gegen die anderen Evangelien paßt dann noch das *περιπατοῦσιν* ausgezeichnet; der Ausdruck ist dem Mk-E derartig eigen, daß er ihn nicht nur relativ, sondern auch absolut häufiger gebraucht als die viel umfangreicheren Mt und Lk.

Auch das *ἀνακειμένοις αὐτοῖς* im S (16, 14) entspricht genau dem *ἀνακειμένων αὐτῶν* im E (14, 18), und zwar hat diese letztere Verbindung nur Mk, während Lk selbst das Wort zurücktreten läßt, um statt dessen *ἀναπίπτω* zu gebrauchen. Außerhalb der Evangelien kommt es im NT überhaupt nicht vor.

Zweimal gebraucht der S bei den Offenbarungen Jesu das *φανερόομαι* (16, 12. 14). Das Wort kennt von den Synoptikern nur noch das Mk-E (4, 22), obwohl zu dieser letzteren Stelle die Parallelen Mt 10, 26; Lk 8, 17 und 12, 2 vorliegen. Das Wort darf demnach als Eigenart des Mk angesprochen werden, zumal er als einziger Synoptiker auch noch *φανερῶς* (Mk 1, 45) kennt. Nicht nebensächlich ist es, daß im 1. Petrusbrief das *φανερόομαι* zweimal (1, 20; 5, 4) von der Erscheinung Jesu bei der Wiederkunft gebraucht ist.

Im ganzen NT erscheint das *σκληροκαρδία* des S (16, 14) nur noch Mk 10, 5 und in der Parallele Mt 19, 8. Es ist im 1. und im 5. Kapitel eingehend gezeigt worden, daß der Gehalt des Wortes einen der Grundgedanken des Evangeliums Mk ausmacht. So decken sich also gerade im Mk-E Form und Inhalt dieser Idee. Nach Form und Inhalt ist auch im S dieses *σκληροκαρδία* echtes Markusgut.

Die besondere konkrete Bedeutung des *θεάομαι* im S (16, 11 und 16, 14) als ein Zuschauen von Zeugen ist schon im 3. Kapitel erwähnt und aus dem Sprachgebrauch der Inschriften und Papyri wie auch im Zusammenhang des Mk-S gerechtfertigt worden. Sie paßt ganz zur Art des Mk-E, das die Synonyma gut differenziert. Die Probe aufs Exempel ist für den besonderen Fall dieses Wortes die Tatsache, daß im E (Mk 15, 40 und 47), wo lediglich allgemein von einem Dabeisein und Zusehen die Rede ist, *θεωρέω* gebraucht wird, während Lk 23, 55 an der Parallelstelle dafür *θεάομαι* in diesem allgemeinen Sinn verwendet, entsprechend seiner, früher erörterten, Gewohnheit, den Bedeutungsumfang eines Wortes durch Verallgemeinerung zu erweitern. Die Parallele bei Mt (27, 55) hat wörtlich wie Mk 15, 40: *ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι,* bzw. läßt (Mt 27, 61) den Begriff ganz aus.

Von dem *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον* Mk 16, 15 ist ebenfalls früher gezeigt worden (im 4. Kapitel), daß es fast

wörtlich Mk 14, 9 entspricht: *ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο εἰς ὅλον τὸν κόσμον*. Dazu kommt, daß gerade *κηρύσσω* formell und inhaltlich zur besonderen Eigenart des Mk-E gehört: Es übertrifft selbst absolut an Häufigkeit die beiden anderen Synoptiker, während Jo das Wort überhaupt nicht kennt. Das gilt noch viel mehr von *εὐαγγέλιον*, das sowohl Lk wie Jo unbekannt ist, während das so viel kürzere Mk-E es, sogar abgesehen vom S, fast doppelt so oft hat als Mt. Der ganze Satz Mk 16, 15 ist also typisch Markussprache.

Das gilt auch von dem Gebrauch des Wortes *κτίσις*, das in auffälliger Weise dem Mk-E eigentümlich ist: Nicht nur, daß formell das Wort zweimal vorkommt (Mk 10, 6; 13, 19), während es den anderen Evangelien unbekannt ist, nicht nur, daß Mk das Wort allein gebraucht, obwohl die Parallelen Mt 19, 8 und Mt 24, 21; Lk 21, 23 vorliegen; am meisten beachtenswert ist vielmehr das, was uns das Wort im Zusammenhang der Stellen über die dahinterstehende Idee erkennen läßt. Mk 10, 2—12 zeigt nämlich Jesus als den Wiederhersteller der sittlichen „Verfassung", in der Gott selbst das Menschengeschlecht begründet hatte, bezüglich der Ehe. Wie damals mit Vorliebe den irdischen Herrschern der Ehrentitel eines *κτίστης*, eines „Gründers" berühmter Städte gegeben wurde[4], so erscheint hier Gott selbst als der „Gründer" der vornehmsten „Gründung" (*κτίσις*), des Menschengeschlechtes. Er selbst hat ihnen in Sorge und Liebe die „Verfassung" gegeben. Was dann später um der *σκληροκαρδία* (s. oben) der Menschen, auch des auserwählten Volkes, willen abgeschwächt worden war, das stellt Jesus nach der ursprünglichen Absicht Gottes wieder her. In demselben tieferen Sinn steht das Wort wieder Mk 13, 19: Die Zerstörung Jerusalems wird eine Trübsal bringen, — natürlich nach dem Vorauswissen und der Vorausbestimmung Gottes selbst, — wie sie das Menschengeschlecht, das doch Gottes „Gründung" ist, noch nicht erlebt hat „von Anfang der ‚Gründung' (*ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός*), die Gott gegründet hat". Nur in diesem Sinn wird der scheinbar umständliche Satz bei Mk, der alles so wohl überlegt, — und bei Mk allein, — klar. Der Gedanke, der hinter dieser Ausdrucksweise steht, ist doch offenbar der: Wie furchtbar muß das Strafgericht sein, wenn Gott selbst seine eigene „Gründung" strafen will. Zweimal also erwähnte Mk schon diese „Gründung", einmal in Erinnerung an den Anfang des

[4] Siehe Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encycl. der klass. Altertumswissenschaft XI 2 (1922) s. v. Ktistes.

Menschengeschlechtes, das andere Mal in der Vorschau auf die spätere Trübsal, die über ein bevorzugtes Stück dieser „Gründung" kommen soll. Das dritte Mal erscheint dann das Wort im S bei dem feierlichen Auftrag des Meisters an die auserwählten Jünger und die Vollender seines Werkes Mk 16, 15: Der von Gott bestimmte Wiederhersteller der Gottesgründung, des Menschengeschlechtes, sendet seine „Herolde" mit der „Heilsverheißung" an die gesamte Gottes-„Gründung". Folgerichtig ist seine Forderung, daß nun die *σκληροκαρδία* der *πίστις* weichen muß. Auch hier formell und inhaltlich echter Markus: Die Linie der Entwicklung des Mk-E könnte nicht konsequenter auslaufen, als es hier im Mk-S geschieht. Wiederum finden wir überraschenderweise, daß sowohl 1 Petr (2, 13) wie 2 Petr (3, 4) das Wort *κτίσις* hat, ja daß 1 Petr als einziger im ganzen NT den Titel *κτιστής* für Gott kennt (1 Petr 4, 19).

Auch die *σημεῖα* im S Mk 16, 17 und 20 fügen sich durchaus harmonisch ein in den Gebrauch dieses Wortes an beiden Stellen des Mk E 8, 11 f. und 13, 4. 22, wo es ganz wie im S eine Bürgschaft durch Gottes Macht selbst hervorhebt: Einmal lehnt es der Heiland ab, den ungläubigen Gegnern zur Befriedigung ihrer Schaulust ein solches „Zeichen" zu geben, — es muß ihnen das des Jonas, die Auferstehung, genügen, — und zum anderen fragen die 4 Apostel nach dem entscheidenden und durch Gottes Macht selbst verbürgten „Zeichen" der „Vollendung" der Dinge, während der Meister seinerseits vor den trügerischen „Zeichen" der Lügenheilande und Lügenpropheten warnt mit einem: *μὴ πιστεύετε* (Mk 13, 21. 22). Im S nun wird denen, die nicht Schauwunder wollen, die nicht mehr ungläubig sein werden, *τοῖς πιστεύσασιν*, die Gottes Auftrag und Wille an die ganze Gottesgründung erfüllen, die den wahren Heiland und Christos und das wahre „Heil" als „Herolde" verkünden, alle zum „Glauben" auffordern und alles der Vollendung entgegenführen sollen unter dem „Namen" des Kyrios Jesus, die Macht Gottes zu einer Überfülle von beglaubigenden „Zeichen" versprochen und gegeben (Mk 16, 17. 20).

Was den Inhalt dieser verheißenen „Zeichen" betrifft, so paßt das erst erwähnte, die Austreibung der Dämonen, natürlich ganz besonders zum Mk-E, das ja immer bekannt war als das Evangelium der Teufelsaustreibungen. Aber auch das letzte „Zeichen" atmet den Geist des Mk-E: *ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν* (16, 18). Der Ausdruck für die Kranken paßt zum E; es hat ihn noch zweimal (Mk 6, 5. 13), was 50% des Gesamtvorkommens im NT bedeutet. (Die anderen 50% sind

Mt 14, 14 und 1 Kor 11, 30.) Aber auch das (*ἐπι*)*τίθημι τὰς χεῖρας* (*τὴν χεῖρα*) kommt im Mk-E doppelt so oft als bei Mt und dreifach mehr als bei Lk vor, — bei Jo fehlt der Ausdruck ganz, — wozu noch die, einzig dastehende, aber sehr bezeichnende, Zusammenfassung der Wunder Jesu als *αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι* Mk 6, 2 hinzutritt, an der Parallelstelle Mt 13, 54 zu *αἱ δυνάμεις* verkürzt. — Noch eine weitere, feine Beziehung zum E ist bei diesem letzten „Zeichen" zu beachten: das *καλῶς ἕξουσιν*. Es kommt zwar im ganzen NT nicht mehr vor. Doch ist schon die Vorliebe des Mk-E für *καλῶς*, die ihn dieses Wort auch absolut am meisten von allen Evangelisten gebrauchen läßt, bemerkenswert. Dazu kommt dann, daß der ganze Ausdruck das Gegenstück bildet zu dem, wiederum dem Mk-E geläufigsten, Ausdruck *κακῶς ἔχοντες,* der gerade im I. Hauptteil die Wundermacht Jesu beleuchtet.

Aus den beiden eigentlichen Schlußsätzen des S sei nur nebenher erwähnt, daß auch das *καθίζω* bzw. *κάθημαι ἐκ δεξιῶν* bei Mk relativ und absolut überwiegt. *πανταχοῦ* kommt außerhalb des S nochmal im E vor, sonst nur einmal bei Lk (9, 6) aus allen Evangelien. Im S aber entspricht das Wort von den Aposteln, die auszogen und „überall zu Herolden" wurden, aufs schönste der feierlichen Hervorkehrung des Rufes der Wundertaten Jesu, der „überall" auskam, zu Beginn des Evangeliums im I. Hauptteil (Mk 1, 28).

b) Die stilistische Art des Mk im allgemeinen.

Wir wenden uns der Vergleichung gewisser allgemeiner stilistischer Gewohnheiten zwischen S und E zu. Hierbei muß beachtet werden, daß die Besonderheit eines Buchabschlusses manche Eigentümlichkeiten eines Schriftstellers, die er in der normalen Abwicklung seines Stoffes pflegen konnte, nicht so hervortreten läßt. Es sei darum zum Vergleich ein solches Stück des Mk-E herangezogen, das wenigstens einigermaßen ähnlichen Bedingungen unterworfen ist: die Einleitung. Wir können dieselbe dabei ruhig im weiteren Sinne nehmen, d. h. unter Hinzunahme des 5 Verse umfassenden Prooemiums zum I. Hauptteil, damit der Umfang der zu vergleichenden Stücke, 13 Verse aus dem E und 12 Verse aus dem S sich einigermaßen deckt: das kurze Prooemium 1, 9—13 hat ja auch noch etwas von der Einleitung an sich.

Wir halten uns bei der Vergleichung an die Hauptmerkmale des Markusstiles, die M. J. Lagrange im Anschluß an Hawkins

und Swete praktisch zusammengestellt hat[5]. Gerade so manche Eigentümlichkeit des Erzählers, der Mk trotz aller Pragmatik auch bleibt, kann freilich weder in der Einleitung noch im Schluß zur Geltung kommen. Von syntaktischen Eigentümlichkeiten des Mk hebt z. B. Lagrange (S. LXIX f.) nach Swete und Hawkins hervor: den häufigen Gebrauch von *εἶναι* und *ἐλθεῖν* mit dem Partizip, die außerordentliche Häufung der Partizipien, die Verbindung des Artikels mit dem Infinitiv oder einer ganzen Proposition, die Vorliebe für das Praesens historicum. Daß zu dem ersteren bei der früher erklärten eigentümlich gerafften Art des Aufbaus im S keine Gelegenheit ist, kann nicht weiter verwundern; auch E kennt in 13 Versen der Einleitung nur ein einziges Beispiel. Zum Gebrauch der Partizipien, die Mk so liebt, war dagegen auch im S Gelegenheit, und so finden wir dort tatsächlich 21 Partizipien, geradezu eine Rekordziffer, an welche die Einleitung mit 12 Partizipien in 13 Versen nicht heranreicht. Auch die dritte syntaktische Eigentümlichkeit des Mk finden wir im S 16, 19 in dem *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς,* während die Einleitung nichts darin bietet. Da das Praesens historicum sich nur bei eigentlicher Erzählung entfalten kann, S aber viel mehr die knappe Entwicklung der Schlußidee als eine Erzählung darstellt, so ist diese Besonderheit im S nicht zu finden; aber auch die Einleitung im engeren Sinn (Mk 1, 1—8) kennt das Praesens historicum nicht, während im Prooemium zum I. Hauptteil ein solches einmal (Mk 1, 12) vorkommt.

Von den Eigenarten der Satzfügung wird die Vorliebe für das Asyndeton und die dadurch bedingte „imperatoria brevitas" hervorgehoben (Lagrange S. LXX f.). Im ersten Teil des S ist dazu ja nun infolge der besonderen Absicht des Verfassers, von der oben wiederholt (im 1. Kapitel besonders, dann aber auch im 3. und 5. Kapitel) die Rede war, keine Gelegenheit; es sollte gerade hier die Häufung des emphatischen *ἐκεῖνος* und der Verbindungswörter die Offenbarungen des Auferstandenen einander zuordnen und ihre sich drängende Folge als eindrucksvollen Beweis des mangelnden Glaubens der Apostel herausstellen. Der knappe Stil des Mk, seine imperatoria brevitas, ist dabei, auch ohne Anwendung des Asyndeton, durchaus zur Geltung gekommen. Zu diesem letzteren bot erst die mehrere Verse umfassende Rede des Heilandes Gelegenheit, und dort tritt denn auch diese Eigenart des

[5] M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris 1929[4]: Kap. IV der Einführung S. LXVII—LXXXIII, besonders 2. La syntaxe, 3. Construction de la phrase, 4. Le style. — L. bezieht sich auf Hawkins, Horae synopticae, Oxford 1909[2], Swete, The Gospel according to S. Mark, London 1908[2].

Mk-E glänzend hervor (besonders in Vers 17 und 18). Anakoluthe, die Lagrange ebenfalls zur Eigenart des Mk rechnet (S. LXXII), sind nicht einmal im gesamten Mk-E besonders häufig. Man kann also nicht erwarten, sie in einem Stücklein, wie es die 12 Verse des S sind, zu finden, zumal solche sich doch nur im Verlauf einer größeren Erzählung einstellen. Dagegen finden wir die für das Mk-E bezeichnenden Pleonasmen (Lagrange S. LXXIII), trotz des außerordentlichen Vielerleis an erzählten Ereignissen und trotz der absichtlich knappen Darstellung im S dreimal: 16, 10. 14. 20.

Was schließlich die eigentliche Darstellungskunst des Mk-E betrifft (Lagrange S. LXXV), so hat sich uns ja in unseren früheren Untersuchungen über den Aufbau des Mk oft genug manches, was man ehedem als reines Stilelement, sozusagen als unbewußte Erzählerkunst, zu betrachten pflegte, als allerfeinste, fast verborgene Kompositionstechnik herausgestellt. Aber das Tatsächliche in der Art des Schriftstellers bleibt bei aller Verschiedenheit der Beurteilung seiner psychologischen Gründe natürlich bestehen. Es bleibt insbesondere die Tatsache, daß Mk es in hervorragender Weise verstehe, „die Tatsachen reden zu lassen“, indem er sie „so plastisch hervorhebt, daß sie selbst sprechen“ (Lagrange S. LXXV). Ja diese seine Kunst wird, natürlich oder bewußt, durch den Nachweis, daß sein ganzes großartiges Aufbaugerüst lediglich auf diese Weise zum formellen Ausdruck kommt, noch überraschender ins Licht gerückt. Es bleibt die Tatsache, daß Mk immer knapp, konkret-anschaulich schreibt. All' diese Züge zeigt auch der Mk-S: Er macht nicht große Worte und kennt nicht breite Beschreibungen. Aber jedes Wort ist auch hier inhaltlich scharf umrissen, jedes Wort hat seinen Sinn im Gefüge des Ganzen. Nur Mk vermochte in so wenigen Sätzen, in drängender Kürze, durch kurze Worte wie durch aufgesetzte Schlaglichter seinem großen Schlußgedanken so eindrucksvoll Ausdruck zu geben: Mk-S und Mk-E gehören zusammen.

8. Kapitel:

Textgeschichtliches und Textkritisches zum Mk-S.

Obwohl die Hauptgründe Th. Zahns für die nachapostolische und verhältnismäßig späte Abfassungszeit des kanonischen Markusschlusses der inneren Kritik entnommen sind, widmet er doch der Behandlung der Textgeschichte den weit überwiegenden Teil seiner Beweisführung gegen die Echtheit. Das hat zunächst einen praktischen Grund darin, daß die tüchtigsten Gegner

Burgon (The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark, 1871), Martin (Introduction à la critique textuelle du NT. Partie pratique. Tome II, 1884) und Salmon (A historical introduction to the study of the books of New Testament, 1904[9], 144—151) eben mit textgeschichtlichen Gründen die Echtheit im Sinn der Vollständigkeit (Mk-E und Mk-S) von Anfang an (also = Gruppe M gegenüber Gruppe Mp, cf. 2. Kapitel am Anfang!) zu beweisen unternommen hatten. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu: Durch die Annahme, der Mk-S sei erst in nachapostolischer Zeit hinzugefügt worden, sieht sich Th. Zahn gezwungen, den Befund der Textgeschichte so zu deuten, daß zugleich noch eine Erklärung möglich bleibt für die später so allgemeine Aufnahme des (kanonischen) Mk-S.

Diese Schwierigkeiten fallen für die Anhänger der Gruppe Mp fort: Indem man zugibt, der von Markus selbst verfaßte Schluß sei doch erst später hinzugefügt worden, wird zugleich eine gute Erklärung für das Fehlen des S in wichtigen Handschriften gegeben und die uralte Hochschätzung und später allgemeine Verbreitung desselben verständlich gemacht. Zahn aber, der den kanonischen Mk-S in Kleinasien entstanden sein läßt, muß eine Verbreitung desselben zunächst in gewissen Provinzen und Zentren (Kleinasien, Südgallien, Italien) annehmen und einer Unbekanntheit in den anderen Gegenden (Ägypten, Afrika) gegenüberstellen. Er ist der Ansicht, daß die Zeugen dem entsprechen. Sehen wir uns diese zunächst an!

Die ganze Frage ist noch dadurch verwickelt, daß in den Handschriften außer dem kanonischen (größeren) Mk-S noch ein kurzer von zwei Versen vorkommt (kS), freilich bei keinem der Väter und älteren kirchlichen Schriftstellern erwähnt. Was diese letzteren betrifft, so haben wir schon das merkwürdige Bild, daß der kanonische S einerseits sehr früh und wiederholt bezeugt wird, daß wir aber andererseits bei verschiedenen wichtigen Schriftstellern angeblich umsonst nach ihm suchen und von Eusebius sogar hören müssen, man könne, um den S — zur Vermeidung der Schwierigkeit aus den verschiedenen Zeitangaben der Auferstehung — „als unecht zu verwerfen, sagen, er werde nicht in allen Handschriften geführt", die in Genauigkeit strengen Handschriften machten Schluß mit dem: „denn sie fürchteten sich" (Mk 16,8), das sei der Schluß nahezu in allen Handschriften, das folgende, selten, in einigen, aber nicht in allen geführt, sei wohl überflüssig, zumal wenn es einen Widerspruch darstelle zum Zeugnis der übrigen Evangelien (Euseb. ad Marinum, Mai, Nova p. bibl. IV, 1, 255, Migne SG

22, 937). Der Tatbestand nach dem Zeugnis der Handschriften ist heute, ganz allgemein genommen, dieser: Entweder ist S als der wirkliche und einzige Schluß vorhanden, wie in der Mehrzahl der heute vorliegenden Handschriften (1.), oder es fehlt jeglicher Schluß, wie in δ 1, dem früheren B oder Vaticanus, und δ 2, dem früheren ℵ oder griechischen Sinaiticus, und im Syro-Sinaiticus (2.), oder es steht als einziger Schluß das kurze Stück kS, wie in dem Altlateiner k, der die afrikanische Lesart vertreten soll, (3.), oder es finden sich beide Stücke, sei es daß beide gleicherweise ohne Anmerkung hinzugefügt werden, wie ε 47, ε 376 und nach Westcott-Hort, App. S. 38 in mehreren äthiopischen Handschriften (4.), sei es, daß beide als nicht allgemein anerkannt eingeführt werden, wie ε 56 (5.), sei es, daß kS ohne Bemerkung angesetzt und S mit einer zweifelnden Einleitung nachgetragen wird, wie δ 6 (6.), sei es, daß S als der richtige Schluß erscheint und kS als Randbemerkung zu Mk 16, 8 sich kennzeichnet, wie ε 1024 (7.). Es ist immerhin beachtenswert, daß niemals S an erster und kS an zweiter Stelle geboten wird: kS gehört stets zu Mk 16, 8, in dem Altlateiner k sogar so, daß dieser Vers um des kS willen geändert scheint.

Der Apparat von Sodens hilft uns, diese Bezeugung des Mk-S nach den Rezensionen zu gliedern. Danach bezeugen Mk 16, 9—20: T*a* I K gg H $^{\delta\,1\text{-}2}$ af sy^{s}, also Tatian, die Rezension des Pamphilus (von Sodens I), die Rezension des Lucian (von Sodens K) und selbst die des Hesychius (H) mit Ausnahme des Urahnen von δ 1 und δ 2, auch gegen die africa — gemeint ist der Altlateiner k — und gegen den syrischen Sinaiticus. Hieraus allein ist nun freilich, abgesehen davon, daß die Väterzeugnisse fehlen, weder das positive Bild des Zeugnisses für den S zu gewinnen, noch das der Bezeugung des kS zu erkennen. Der Apparat zu dem letzteren (unter *ἄλλως*) ist bei von Soden ungenügend. Wir müssen uns zunächst klar machen, wie es um die Rezension H bezüglich des Mk-S steht. Zu ihr gehören außer dem Vaticanus und griechischen Sinaiticus die Kodizes:

δ 3 (= C, d. i. Ephraem rescriptus. Es sind „Parallelen von Einfluß auf die Textbildung gewesen und K-Lesarten eingetragen worden". „Der Kodex dürfte einer Zweiglinie von H entstammen, die schon früh der ägyptischen Sphäre entrückt war." von Soden I, 935).

δ 6 (= Ψ, der „sehr korrekt geschrieben" ist nach von Soden I, 943 und zu den H-Kodizes gehört, die „ganz besonders einsam stehen" nach von Soden I, 898 f.).

δ 48 (= Gregory 33. „Sein Text bezeugt Einwirkungen der verschiedensten Art in seiner Vorgeschichte" von Soden I, 947).

(ε 26) enthält nur Mt!

ε 56 (= L. „Die K-Lesarten sind nicht so zahlreich, wie in δ 48" von Soden I, 962; die Stärke anderer Einflüsse nicht eigens hervorgehoben, Sonderlesarten selten nach von Soden I, 964 f.).

ε 76 (= Δ mit lateinischer Interlinearübersetzung, „von unzähligen Itazismen und anderen Fehlern, aber auch mit Latinismen durchsetzter Text" von Soden I, 966, „K hat auf die Textgestalt in 76 sehr stark eingewirkt, stärker als bei allen bisher besprochenen H-Kodizes" von Soden I, 970).

ε 1016 (= Gregory 892. Sein Urahn scheint schon früh „der orientalisch-griech. Sphäre entrückt", „so daß nur K und I den Text zu beeinflussen Gelegenheit gefunden" von Soden I, 978).

δ 371 (= Gregory 1241. K- und I-Lesarten „sehr zahlreich" von Soden I, 989).

ε 376 (= Gregory 579. Begegnet sich öfters mit ägyptischen Lesarten nach von Soden I, 987).

ε 46 (= T^{12} = Gregory 0112. Bruchstücke, „vorzüglicher H-Text" nach von Soden I, 998, der aber bei seinen Ergänzungen I, 2142 vergessen hat, gleich C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes, Nachträge S. 1078 hinzufügen: „Sie bieten den Doppelschluß des Markus wie L. u. Ψ u. 099"!

ε 47 (= T^{l} = Gregory 099 = H. B. Schwete [illegible]. Bruchstück „reiner H; doch mit dem doppelten Mk-Schluß wie 56", von Soden I, 998, was nicht ganz richtig ist; denn 56, = L, hat vor beiden die Bemerkung, daß man „auch" so finde, während ε 47 zu beiden keine Vorbemerkungen hat, wohl Verzierungen: s. Gregory, Textkr. NT, S. 70 die Wiedergabe und S. 1065 f. die Ergänzungen!).

Alle diese Kodizes bezeugen also, im Gegensatz zu δ 1 und δ 2, den (kanonischen) S. Aber unter ihnen, und nur unter ihnen d. h. in der ägyptischen Rezension H des Hesychius, mit einziger Ausnahme von ε 1024 (= Gregory 274), welche zu K^{x} gerechnet wird, aber den kS offenbar nicht in ihrer Vorlage gefunden hat, erscheinen auch die Zeugen für den kS. Und zwar haben gerade die Handschriften, welche die stärksten Einwirkungen von den anderen Rezensionen erfahren, bzw. dem Einwirkungsbereich des Entstehungslandes der H, Ägypten, sich entzogen hatten, δ 3 δ 48 ε 76 ε 1016 δ 371 nur den (kanonischen) S, die dagegen, welche sich selbständiger erhalten haben, überliefern auch den kS.

Wie ist nun dieser handschriftliche Tatbestand zu bewerten? Bezüglich der Rezensionen K und I ist kein Zweifel möglich (über

I heißt es bei von Soden I, 1358, daß „Mk 16, 9—20 nirgends fehlt, immerhin in H^r mit einer Vorbemerkung versehen und vom Kontext getrennt“); sie hatten den (kanonischen) S und nur diesen. Aber ist bezüglich der Rezension H das apodiktische Urteil berechtigt, das von Soden I, 1016 fällt: „Es ist danach ganz sicher, daß in H das Mk-Ev mit *εφοβουντο γαρ* schloß, trotzdem 9 ff. in δ 3 δ 6 δ 48 76 1016 δ 371 sich ohne jede Unterbrechung an 8 anschließen“? Demgegenüber ist festzustellen, daß nichts — auch nicht gegebenenfalls das Vakat in einem einzelnen, wenn noch so vorzüglichen H-Typ — in dem oben ausführlich dargelegten Handschriftenbefund dagegen, wohl aber die Übereinstimmung gerade der selbständiger gebliebenen Hss der H-Rezensionen δ 6 (Ψ) ε 56 (L) ε 376 ε 46 ε 47 (von denen freilich drei im Apparat des Textbandes bei von Soden fehlen, darunter der wichtige δ 6) in der Darbietung des kS und die Tatsache der sozusagen ausschließlichen Einschränkung dieses kS auf diese Hss der H-Rezension ganz entschieden dafür spricht, daß zum wenigstens der kS, der neben S (d. h. vor ihm) auch von zwei bohaïrischen Hss Huntington 17 und Brit. Mus. Or. 1315 (nach H. J. Vogels, Handbuch d. neutest. Textkritik S. 146) und mindestens einer saïdischen (C. R. Gregory, Textkritik d. NT S. 1305 f.) geboten wird, zu H gehörte, wenn freilich obelisiert oder sonst als nicht sicherer Text bezeichnet.

Das letztere ergibt sich, um das vorweg zu nehmen, erstens daraus, daß in all' den angeführten Hss der H-Rezension, welche den kS bieten, dieser irgendwie als Anhängsel bezeichnet ist, sei es durch eine Vorbemerkung wie ε 6 (L), sei es durch Verzierungen wie ε 47 (099 = ק = T^l, s. Gregory, Textkr. S. 70) oder durch abgekürztes *τέλος*[1] wie δ 6 (Ψ) und ε 376 (s. Zahn GK II, 921) nach Mk 16, 8 oder durch Eintragung am Rand zu Mk 16, 8 wie Huntington 17 (s. Zahn GK II, 921); zweitens daraus, daß kein kirchlicher Schriftsteller je den kS erwähnt (s. Westcott-Hort, Appendix S. 38 r).

Was beweist nun das Fehlen jeglichen Schlusses zu Mk in δ 1 und δ 2, dem Vaticanus und dem griechischen Sinaiticus? von Sodens auch gegen die Einwendungen Lakes gut verteidigte Annahme, daß ihr gemeinsamer Ahn der H-Rezension angehört und nicht einen vor dieser liegenden „neutralen Text“ darstellt, erhält eine starke Stütze durch Rahlfs' (Septuagintastudien 2. Heft) Nachweis, daß „H δ 1 im Psalter den Hesychius-

[1] „Natürlich ist jenes *τέλος* . . . das Ende des Lesestückes und nicht das Ende des Evangeliums.“ (Gregory, Textkr. 94, cf. Zahn, GK II, 921.) Doch konnten die zwei Sätze des kS kein neues Lesestück für sich bilden.

text biete" (von Soden I, 2112). Beweist also der Abschluß des Mk mit 16, 8 in δ 1 und δ 2, daß in einem wichtigsten Typ der H-Rezension Mk ohne Schluß geboten wurde? Wenn das feststünde, so wäre es immer noch kein entscheidender Grund gegen die oben begründete Annahme, daß H wenigstens den kS, wenn auch als zweifelhaft bezeichnet, angehängt hatte. Aber die genannte Folgerung ist nicht einmal sicher. Mit dem Mk-S der beiden genannten Hss hat es nämlich seine Besonderheit. Sie sind zwar von zwei verschiedenen Vorlagen desselben Ahn abgeschrieben, jedoch durch denselben Schreiber das ganze NT des Vaticanus und Blatt 28 und 29, d. h. das letzte von Mk und das erste von Lk, des griechischen Sinaiticus (s. Tischendorf, N. T. Vaticanum 1867 S. XXII und Gregory, Textkritik des NT, S. 20 u. 35). Dieser eine Schreiber schließt im gr. Sinaiticus den Mk mit 16, 8 so ab, daß man glauben sollte, er kenne überhaupt keinen Schluß, zeigt aber im Vaticanus deutlich, daß er wohl einen Mk-S im Auge hat, indem er gegen seine sonstige Gewohnheit nicht nur den Rest der letzten Kolonne des Mk (16, 3—8 = die zweite Kolonne der Seite), sondern auch noch die ganze folgende Kolonne freiließ, um dann erst mit Lk zu beginnen. [Ob er nun diesen Raum, 11 + 42 seiner Normalzeilen, für S oder für kS frei ließ, mag hier dahingestellt sein und wird sich kaum entscheiden lassen. Zahn (GK II, 912) meint, es könne nur an den kS gedacht sein, da der vorhandene Raum, in Normalzeilen aufgeteilt, für den S nicht ganz ausreiche. Dem kann entgegengehalten werden, daß einerseits im Vaticanus gerade hier, im Gegensatz zu vorausgehenden Teilen des Kodex, für jede Spalte Zeile um Zeile eingeritzt wurde (s. Gregory, Textkr. NT S. 34), nicht aber eine Linie durch alle Kolonnen hindurch die Zeilenzahl festlegte, so daß ein Zusammendrängen der Zeilen und damit die Unterbringung des S durchaus möglich war, daß anderseits der kS bequem in den normal restlichen 11 Zeilen der letzten Mk-Kolonne hätte Platz finden können, so daß der Schreiber dann, wenn er an den kS gedacht hätte, nicht noch die ganze folgende Kolonne freizulassen brauchte]. Ergibt sich aber nicht wenigstens das für den einen Schreiber, der im Vaticanus und gr. Sinaiticus den Mk ohne Schluß ließ, daß er einen solchen eben nicht in seiner Vorlage, zum mindesten nicht in der für den gr. Sinaiticus, vorfand, weil er ihn doch sonst nicht ausgelassen hätte, sondern daß er nur anderswoher um einen Mk-S wußte? Auch diese Schlußfolgerung ist höchst unsicher bei der Eigenart dieses Schreibers, über den ein erster Kenner des Vaticanus wie A. Merk S. J. urteilt: „Es scheint, daß der Schreiber die bewußte

Absicht verfolgte, alle irgendwie zweifelhaften oder angefochtenen Texte zu unterdrücken“ (Biblica 1921, S. 82); dazu hätte also genügt, daß der Schreiber, auch wenn er den Text in seiner Vorlage fand, denselben hier oder anderswo obelisiert oder sonstwie angefochten sah.

Oben wurde festgestellt, daß nach dem heutigen Handschriftenbestand in der H-Rezension, wenn man eine solche mit von Soden annehmen will, trotz von Soden zum wenigsten der obelisierte kS geboten wurde. Es scheint aber nicht einmal erwiesen, daß der kanonische S in ihr fehlte, wohl, daß er als nicht in allen Hss geführt gekennzeichnet war. (Das letztere ist ja ganz natürlich, wenn S erst später von Markus hinzugefügt wurde, — wie die Auffassung Mp zugibt, — nachdem schon Abschriften des unvollendeten Mk im Umlauf waren.) Tatsächlich ist doch S in allen Hss der H-Rezension, mit Ausnahme von δ 1 und δ 2, in denen es mit dem Mk-S die eben erörterte besondere Bewandnis hat, vorhanden. Dazu kommt aber noch, daß S sich nicht nur in allen bohaïrischen Hss findet, auch in den beiden oben erwähnten, welche noch den kS haben (s. den Text in [G. Horner,] The Coptic Version of the New Testament in the northern dialect, otherwise called memphitic and bohairic, with introduction etc., vol. 1, Oxford 1898; vgl. H. J. Vogels, Handbuch der neutest. Textkritik, S. 146), also in einem Text, der berühmt ist durch seine nächste Verwandtschaft mit δ 1 und δ 2 (vgl. Vogels a. a. O. 145), sondern auch in sahidischen Fragmenten, die nach dem Urteil bedeutender Fachgelehrten (s. Gregory, Textkr. S. 529 A. 5 und S. 1304/05) die noch ältere Übersetzung darstellen, bezeugt durch Mk 16, 20 (Gregory, Textkr. S. 534) und durch ein Blatt, das kS und S bietet (Gregory, Textkr. S. 1305/06, den Text s. [G. Horner,] The Coptic Version of the New Testament in the southern dialect, otherwise called, sahidic and thebaic, with critical apparatus etc., vol. 1, Oxford 1911), ja sogar unter den wenigen Fragmenten der faijumischen Übersetzung, die aus der sahidischen geflossen sein soll (Gregory, Textkr. S. 529 und 1304/05), durch Mk 16, 11. 12. 20 (Gregory, Textkr. S. 1310 als Verbesserung zu S. 551 Nr. 86). Und zwar wird dieser S in Mk 16, 17 durch Auslassung des *καιναῖς* in einer gerade für H (nämlich δ 3 = C, δ 6 = Ψ, ε 56 = L, ε 76 = Δ[2]) bo sa, also für den ägypti-

[2] Sonst nur noch in δ 30 = Gregory 1424, von v. Soden zu I φ gerechnet, „der durch alle Evangelien eine Reihe von interessanten Sonderlesarten vertritt“ (v. Soden I, 1117) mit viel „Omissionen und Paralleleinwirkungen“ z. B. auch Mk 16, 11 om *δε* (v. Soden I, 1135. 1136), und z. T. arm.

schen Bereich, so bezeichnenden Form geboten, daß ein späteres Eindringen desselben aus I oder K unerklärlich erscheinen müßte.

Wie ist nun aber diesem, aus dem heutigen Handschriftenbefund gewonnenen, Ergebnis gegenüber die oben (am Anfang dieses 8. Kapitels) angeführte Aussage des Eusebius ad Marinum zu bewerten? Nach von Soden (I, 1494) „deckt sich Eusebs Text mit unserem I-Text, von dessen Typen ihm I^a, oft in von I^a δ^5 allein noch erhaltenen Lesarten, am nächsten steht. „Andererseits fehlt nach demselben von Soden (I, 1358) Mk 16, 9—20 nirgends in den I-Texten und ist nur „in H^r mit einer Vorbemerkung versehen und vom Kontext getrennt". Wenn beides zusammen richtig ist, dann läßt sich die Stellungnahme des Eusebius ad Marinum nur unter der Annahme erklären, daß er zur Zeit der Quaestiones, genauer gesagt dieser Lösung der Schwierigkeiten aus den Auferstehungsberichten, über den Mk-S strenger, im Sinne der Ablehnung, dachte als zur Zeit der Entstehung der I-Rezension, an der er nach von Soden selbst beteiligt gewesen wäre (I, 1506). Die ganze Behandlung der Schwierigkeit macht auch nicht den Eindruck einer wissenschaftlich-kritischen Bestandsaufnahme der damaligen Textzeugen, sondern eher den einer oberflächlichen Ausrede, dazu noch einer alternativen, in einer gewissen Verlegenheit. Daß Eusebius sich dabei nicht sehr genau umgesehen hat, ergibt sich sowohl aus seiner schwankenden Ausdrucksweise (bald S „nicht in allen", besonders nicht in den „streng-genauen", bald Behauptung des Abschlusses bei Mk 16, 8 nahezu in allen Hss", dann wieder S „selten, in einigen, aber nicht in allen geführt"), als auch aus dem, für einen Kritiker doch gar nicht so einfachen, Versehen, daß er für Mk 16, 9 ein *μια τ. σαββ.* behauptet statt des *πρώτῃ*, welches gerade ein Haupteinwand gegen die Echtheit des S ist. Jedenfalls kann eine solche Aussage zur Aufhellung der Geschichte des neutestamentlichen Textes wenig helfen [2a].

Nach dem vorhin Gesagten wird man schon etwas mißtrauisch sein gegen den Versuch Th. Zahns und anderer, aus dem Schweigen des ägyptischen Schrifttums insbesondere, aber auch kirchlicher Schriftsteller benachbarter Gebiete bis Kleinasien, die ursprüngliche Unbekanntheit Ägyptens mit dem S zu

[2a] Unter diesen Umständen kann hier auch von einer Behandlung des Systems der Kanones und Kephalaia des Eusebius abgesehen werden, indem ruhig unterstellt sein mag, daß der Mk-Schluß ebenfalls fehlte (Zahn GK II 917 ff.). Epiphanius (MGr 43, 105 Holl 1, 60) und Hieronymus (ML 22, 987; 23, 550 sowie ep. 120, 3 ad Hedibiam über Mk 16, 9 ff., worin er nach Zahn GK II 919 „wesentlich ein excerpirender Übersetzer" ist) sind von Eusebius abhängig.

beweisen. Von Clemens Alexandrinus, Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien wird ebenso wie von den Kappadoziern und Cyrill von Jerusalem behauptet, daß sie den kanonischen Mk-S nicht gekannt hätten (GK II, 925. 926). Zahn gibt offenbar hier wie (GK II, 927) bezüglich der afrikanischen Kirche viel auf die Beweisführung von Westcott-Hort (The New Testament in the original Greek, Appendix S. 37). Wie wenig dieses argumentum e silentio für die Schriftsteller vom 4. Jahrhundert an besagt, ergibt sich schon aus der Selbstverständlichkeit, mit der Didymus von Alexandrien (de trinitate II, 12 = Migne SG 39, 688) den S bringt.

Westcott und Hort legen selbst auf das angebliche Schweigen Cyrills von Jerusalem großes Gewicht (Appendix 36. 37), obwohl sie zugeben müssen, daß die eigentliche Hauptpredigt über die Himmelfahrt, die Cyrill nach der ausdrücklichen Erinnerung an seine Zuhörer tags zuvor gehalten hatte, ganz gut Genaueres und auch eine Erwähnung aus Mk 16, 9—20 geboten haben konnte. von Soden behauptet jedenfalls ganz bestimmt trotz seiner Verwerfung des S: „Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Kyrill von Jerusalem . . . den Text I benutzt hat“ (I, 1493). Die Rezension I aber enthielt nach ihm den S (s. oben!). Wie dem auch sei, die Beweisführung bei Westcott-Hort schlägt auch in sich nicht durch. Zunächst ist nicht beachtet, daß Cyrill bei der weitläufigen Beschreibung der Grablegung und Auferstehung überhaupt Mk niemals zitiert oder andeutet, auch nicht Mk 15, 40—47 und 16, 1—8, während er in der 13. Katechese wiederholt kurz an Mk erinnert hatte. Sodann soll es auffällig sein, bei den zahlreichen Belegen für das „Sitzen zur Rechten des Vaters“ in der 14. Katechese (Kap. 27—30), daß Cyrill Mk 16, 19 gar nicht erwähnt. Und doch ist es klar, daß ihm, der ausdrücklich sagt, es gäbe noch „andere Belege“ dafür, die angeführten möchten aber genügen, die Markusschlußstelle Mk 16, 19 mit ihrem: „postquam locutus est eis, assumptus est in coelum et sedet a dextris“ nicht gerade erwünscht sein konnte; denn er hatte soeben im Zusammenhang (XIV, 30) die vorher ausgesprochene Warnung wiederholt, man solle nun nicht meinen, daß Jesus erst „nach Kreuz und Auferstehung und Aufstieg zum Himmel“ (XIV, 27) begonnen habe zur Rechten des Vaters zu sitzen. Es ist übrigens doch zum wenigsten nicht ausgeschlossen, daß Cyrill, wenn er in der 13. Katechese die siegreiche Macht des Kreuzes d. h. des Glaubens an Jesus den Gekreuzigten behandelt, bei den Worten:

τοῦτο μέχρι σήμερον
θεραπεύει νόσους,
τοῦτο μέχρι σήμερον
δαίμονας ἀπελαύνει
φαρμάκων τε καὶ ἐπαοιδῶν ἀνατρέπει

γοητείας (Migne SG 33, 821) an Mk 16, 17. 18 gedacht hat, zumal er in den unmittelbar vorhergehenden Sätzen von diesem Glauben als einer psychologischen Macht spricht, die durch die zwölf Apostel bezeugt sei und den Kosmos zum Glauben gebracht habe. Gerade im Zusammenhang macht das ganze Kapitel 10 dieser 13. Katechese den Eindruck, als ob es in Erinnerung an Mk 16, 15—18 gesagt sei·

Was Ägypten betrifft, so soll das „Schweigen des Origenes" . . . „von Gewicht" sein; „denn er handelt c. Celsum II, 55—70 ausführlich genug von den Auferstehungsgeschichten; er berücksichtigt § 61—63. 70 außer den 3 übrigen Evv. auch AG 1 und 1 Kor 15, 5—7, schweigt aber von Mc" (GK II, 926). Daß Origenes c. Celsum II, 55—70 „ausführlich genug" von den Auferstehungsgeschichten handle, ist im Sinn der Beweisführung Zahns schon nicht richtig; denn Origenes bekämpft dort den von Celsus zitierten Juden und tut es ganz naturgemäß überwiegend durch Ausführung alttestamentlicher Stellen, so daß in den meisten §§ die Erwähnung des Mk so wenig zu erwarten ist wie das NT überhaupt. Darum führt er auch § 61—63, wo er lediglich die Behauptung einer subjektiven Sinnestäuschung abwehrt, aber nicht positive Zeugnisse für die Tatsache der Auferstehung aus dem NT beibringt, (die dem Juden ja doch nicht die Autorität Heiliger Schrift darstellten,) nur das Verhalten des Thomas in der Erscheinung des Auferstandenen vor ihm und das der Emmausjünger an, weil hier im einzelnen die Abneigung gegen den Glauben an die Auferstehung geschildert war. Ebenso kommt er § 70 nur abwehrend auf Mt 28, 1—9 zu sprechen, um die falschen Angaben des Celsus zu berichtigen. Alle anderen Berichte über den Auferstandenen bei Mt, Lk und Jo läßt er beiseite. Warum sollte er also den Mk-S erwähnen, in dem nur knappe Sätze die Auferstehungserscheinungen mehr andeuten als erzählen? Dagegen hat offenbar, wie auch Zahn zugibt, Celsus selbst (2. Jahrhundert) den S gekannt, desgleichen Porphyrius im 3. Jahrhundert, wenn er der bei Makarius Magnes (III, 16 und 24 ed. Blondel 96 und 108, bei Harnack, in: „Texte und Untersuchungen" XXXVII 4, 26 und 48 und Abh. Berliner Akd. 1916, 108) bekämpfte Gegner ist, und auch Kaiser Julian (Zahn GK II, 925). Origenes zitiert zweimal die Behauptung des Cel-

sus, daß Maria von Magdala eine *παροιστρος ως φατε* sei, wörtlich (c. Cels. II, 55 und 59), was sich offenbar auf Mk 16, 9 beziehen soll. Nachher jedoch bei der Widerlegung geht er gar nicht auf die Berufung des Celsus, es stehe so in der Hl. Schrift der Christen = *ως φατε,* näher ein, wagt aber auch nicht, wie er es sonst tut, z. B. I, 26 u. a. O., zu fragen, an welcher Stelle das denn stehe, oder dem Heiden vorzuwerfen, er habe offenbar die Schrift nicht selbst gelesen, sondern meint nur kurz, das, was Celsus sage, stehe nicht dort. Woher dieses Verhalten des Origenes, wenn er so selbstverständlich das Mk-Ev nur bis 16, 8 gekannt hätte? P. Koetschau, der letzte Herausgeber des Origenes, glaubt, „geringe Vertrautheit mit diesem Evangelium" des Mk beweisen zu können, „das ihm wohl aus mehreren Gründen weniger sympathisch als die drei anderen war". (GCS, Origenes. Erster Band, Einleitung XXXIII f.) In unserem Falle dürfte wohl ein besonderer Grund für die schnelle Beiseiteschiebung der gegnerischen Behauptung vorliegen: Wenn Origenes nämlich den S kannte und verstand, daß Celsus sich auf den Satz: „er erschien erstens der Maria von Magdala, aus der er 7 Dämonen ausgetrieben hatte" bezog, so mußte es ihm höchst unangenehm sein darauf einzugehen, (wenn er sich nicht in längeren Ausführungen verlieren wollte,) weil er sich an anderer Stelle gegen die Lehre von den 7 Hauptdämonen wehren und diese den Ophianern zuschieben wollte (c. Cels. VI, 30 = Koetschau II 99). Sein Schweigen über Mk 16, 9 braucht also gar nicht in der Unbekanntheit mit dem S überhaupt seinen Grund zu haben, im Gegenteil!

Anderseits kann man die Stelle c. Cels. VII, 17 (Koetschau II 168. 169) kaum anders denn als ein Anspielen auf den S erklären: Der Tod Jesu hat bewirkt den Anfang und die Fortsetzung der Auflösung des Teufels, der die ganze Erde besetzt hatte = *πᾶσαν τὴν γῆν νενεμημένου. σημεῖα δὲ τῆς καθαιρέσεώς εἰσιν αὐτοῦ οἱ διὰ τὴν ἐπιδημίαν* (bei Origenes die „Menschwerdung") *Ἰησοῦ πανταχόθεν φυγόντες μὲν τοὺς κατέχοντας αὐτοὺς δαίμονας.* Hier hört man doch deutlich heraus die Absicht Gottes, die ganze Erde für Jesus zu gewinnen, die Verheißung der „Zeichen", (die Übergangsformel ist sogar wörtlich aus Mk 16, 17,) welche den Gläubigen (die am Werk der Menschwerdung Anteil nehmen), folgen werden, insbesondere die Austreibung der Dämonen, und den tatsächlich „überall" eintretenden Erfolg der Verkünder der Lehre des Gekreuzigten (= Mk 16, 15. 17. 20). — Im übrigen haben mit Recht Westcott und Hort (Appendix S. 37) zugegeben, daß ein argumentum ex silentio bei Origenes deshalb wenig verschlägt, weil

leider kein Kommentar desselben zu irgendeiner Auferstehungsgeschichte erhalten ist.

Mit dem Beweis für eine allgemeine Unbekanntheit des S bei den christlichen Schriftstellern Ägyptens dürfte es demnach nicht weit her sein. Ebensowenig ist ein solcher für Afrika geglückt. Das Schweigen Cyprians beweist gar nichts, da sein Zeitgenosse und Mitbischof Vincentius von Thibari den S wie etwas Selbstverständliches zitiert. Er sagt bei der Abstimmung über die Ketzertaufe von den Häretikern, die sich bekehren wollen: „habent regulam veritatis quam Dominus praecepto divino mandavit Apostolis dicens: ite, in nomine meo manum imponite, daemonia expellite et alio loco ite et docete gentes tinguentes eas in nomine Patris etc. ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem“ (Hartel CSEL vol. III 450: sententiae episcoporum nr. 37). Es ist kaum zu verstehen, daß Zahn sowie Westcott-Hort versuchen konnten, die Anführung von Mk 16, 15—18 in der Begründung des Bischofs zu bezweifeln mit den nichtssagenden Gründen, daß einmal in S die Handauflegung nicht mit der Dämonenaustreibung verbunden sei, und zweitens Mk 16, 17 nicht ein Gebot an die Apostel, sondern eine Verheißung für die Gläubigen gegeben sei. (Zahn GK II, 927 Westcott-Hort, App. S. 40 f.) Die beiden Gründe gehen, recht besehen, auf eine Wurzel zurück, nämlich eine Verkennung der Art jener sententiae episcoporum: Man sehe sich die Schriftbegründung anderer Vota an, z. B. Nr. 27. 43. 44. 47 u. a.! Wenn die genannten Gelehrten das Zitat statt auf den S auf verschiedene andere Schriftstellen, dazu noch verschiedener Evangelien zurückführen möchten, so schlagen sie erstens ihrer eigenen Begründung ins Gesicht; denn die angeblich gemeinten Stellen Mt 10, 1—6. 8 und Lk 10, 17 verbinden ebensowenig die Dämonenaustreibung mit Handauflegung, ja das „manum imponite“ ist trotz der Zusammenführung aller möglichen Stellen nicht einmal aufzutreiben. Der Wortlaut des Votums selbst schließt aber außerdem, abgesehen von aller Unwahrscheinlichkeit eines so von allen Seiten zusammengeholten Zitats, die Vielheit der Stellen, wie Zahn und Westcott-Hort sie wollen, für den ersten Spruch aus; denn indem der Bischof ausdrücklich die 2. Stelle (aus Mt 28, 19) mit den Worten einleitet: „et alio loco“, zeigt er deutlich, daß er nur 2 Stellen, die 1. aus S, die 2. aus Mt 28, im Auge hat. Das ist auch deshalb selbstverständlich, weil nur beim Mk-S mit seinem Hinweis auf die Taufe für das 1. Zitat erklärlich wird, warum Vincentius von Thibari die Handauflegung und Dämonenaustreibung gerade mit der Taufe in Verbindung bringt. Daß er das

πορευθέντες (Mk 16, 15) mit „ite" übersetzt, entspricht nicht nur der Übersetzung für dasselbe griechische Wort Mt 28, 19, sondern ist auch bei Ambrosius gebräuchlich (z. B. exp. ev. Lucae II, 81; VII, 81), also wohl eine Übersetzung der Vetus latina.

Nach Th. Zahn (GK II, 927) hätten Westcott und Hort „auch trefflich gezeigt", „wie bedeutsam das völlige Schweigen Tertullians in der Schrift über die Taufe . . . sei" (vgl. Westcott-Hort, Appendix S. 37. 38). Man braucht aber nur die Ausführungen Tertullians selbst zu lesen und sich den Wortlaut von Mk 16, 16 klar vor Augen zu halten, um zu begreifen, daß Tertullian diesen Vers wirklich nicht gut gegen solche anführen konnte, die, wie seine Gegner, die Notwendigkeit der Taufe leugneten und sich mit dem Glauben begnügen wollten; denn erstens ist in diesem Vers doch nichts negativ bezüglich der Taufe gesagt, also nichts gegen die, welche sich nicht taufen lassen, und zweitens hätte ja gerade der 2. Teil, nach dem lediglich der Nichtglaubende verdammt wird, von den Gegnern für sich verwertet werden können. — Es scheint aber auch ein positives Zeugnis dafür zu geben, daß Tertullian den S kannte. Denn der Gedankengang von Apol. c. 21 nn. 23—25 (rec. Jos. Martin in Florilegium Patristicum fasc. VI 1933) entspricht Zug um Zug ganz und nur dem kanonischen Mk-S 16, 15—20. Es ist zuzugeben, daß Tertullian sich zur Ergänzung und Einzelausführung auch des in A 1, 3. 9 Erzählten bedient; aber weder kann er sich dessen Gedankengang so fortlaufend anschließen, noch hat er so den Wortlaut mit ihm gemeinsam, noch konnte er dort den Satz 25 nach Form und Inhalt entnehmen. Die Stelle lautet bei Tertullian:

XXI, 23 ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem circumfusa nube in coelum est ereptus.

24 Ea omnia super Christo Pilatus nuntiavit.

25 Discipuli vero diffusi per orbem ex praecepto magistri Dei paruerunt.

Das entspricht — mit Ausnahme des ersten Stückes über die 40 Tage (A 1, 3) und der aufnehmenden Wolke (A 1, 9) — ganz Mk 16, 15—20:

1. Et dixit eis: Euntes in mundum universum praedicate! = ordinatis ad officium praedicandi per orbem,
2. Et . . . postquam locutus est eis, assumptus est in caelum = dehinc ordinatis eis . . . in coelum est ereptus,

   also sofort nach diesem Auftrag zur Weltpredigt wird die Aufnahme in den Himmel gesetzt entsprechend

Mk 16, 19 und im Gegensatz zu A 1, 4 ff., wo der Auftrag, in Jerusalem zu bleiben und den Hl. Geist zu erwarten, vorausgeht!

3. Illi autem profecti = Discipuli vero diffusi,
4. praedicaverunt ubique = per orbem ex praecepto . . . paruerunt,
5. Domino cooperante = (ex praecepto) magistri dei.

Dabei mag man ganz davon absehen, daß Tertullian gerade nach der Erwähnung des letzten Auftrags im Zusammenhang mit der Himmelfahrt sich auf einen Pilatusbericht beruft und daß dadurch sehr nahegelegt wird, es sei ihm schon eine Urform der später im 4. Jahrhundert bearbeiteten und erweiterten Pilatusakten bekannt gewesen, in denen tatsächlich der letzte Auftrag vor der Himmelfahrt von den Zeugen mit den Worten des S geschildert wird! (Acta Pilati cap. XIV sowohl in den griechischen Rezensionen A und B wie in der lateinischen Übersetzung.)

Nur bei Bekanntschaft Tertullians mit dem S wird auch eine andere Stelle, Apol. c. 23, verständlich, wo es von der Macht der Gläubigen über die Dämonen heißt: „Atqui omnis haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione christi valet" (23, 15) und dann von den überwundenen Geistern: „ipsi litterarum nostrarum fidem accendunt" (23, 18); denn der S ist die einzige Stelle, wo den Gläubigen allgemein diese Macht im Namen Jesu über die Dämonen verheißen wird[3].

Eine allgemeine Unbekanntheit des S in Afrika und Ägypten ist um so weniger wahrscheinlich, als derselbe ringsum in den anderen kirchlichen Provinzen außerordentlich früh und sicher bezeugt erscheint. In Südgallien ist dem Hüter apostolischer Überlieferungen Kleinasiens, dem Polykarpschüler Irenäus, der S ganz selbstverständlich das Ende des Mk-Ev (adv. haer. III, 10, 6). Sein großes Werk gegen die Häretiker kannte Tertullian (s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II [1914[2]] 408). — Tatian, in Rom bekehrt, im Osten von großem Einfluß durch seine Evangelienharmonie, hat den S im Diatessaron verwertet: Victor von Capua stimmt in seiner Evangelicarum harmoniarum interpretatio (Migne SL 68, 358; E. Ranke, Codex Fuldensis, Marburgi 1868, 164 f.) mit dem arabischen Tatian überein in derselben Aufeinanderfolge von Lk 24, 49—53 und Mk 16, 20 am Schluß, nur daß beim Araber noch Jo 21, 15 folgt (s. S. Euringer, Die Überlieferung der arabischen Über-

[3] Wie Westcott-Hort (App. 38) Lucifer v. Cal. wegen Nichterwähnung des S auch nur nennen können, ist unverständlich, da derselbe auch nicht ein Zitat aus Mk hat!

setzung des Diatessarons, dazu die Beilage: G. Graf, Die Beiruter Diatessaronfragmente [Bibl. Studien 17, 2] S. 69/70). Zu Beginn der Auferstehungserscheinungen verbindet Victors Harmonie (cap. 173) Jo 20 mit Mk 16, 9 und verteilt die anderen Erscheinungen des S auf die cap. 175. (176). 177. 181. — Auch der Lehrer Tatians, Justinus, kennt den S, wie Zahn selbst zugibt (GK I, 515 A 4), der unter Ablehnung von Dial. 108, 2 seinerseits auf Apol. (1), 45, 5 verweist. In der Tat ist hier das mit Bezug auf die virga virtutis in Ps 109 (110), 1—3 Gesagte: *τοῦ ἰσχυροῦ, ὃν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν* die wörtliche Zitierung von Mk 16, 20. Es ist aber nicht die einzige Stelle; denn das Wort aus Dial. 138, 1 über die 8 in der Arche geretteten Personen: *σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῷ μὲν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάς, δυνάμει δ'ἀεὶ πρώτης ὑπαρχούσης* dürfte geradezu ein Kommentar zu Mk 16, 9 (*ἀναστὰς δὲ. πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη . . .*) sein! — So wundern wir uns nicht, wenn wir auch bei dem römischen Verfasser des sog. Pastor Hermae — der mit neutestamentlichen Zitaten sozusagen Versteck spielt — spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts eine ganz unverkennbare Anspielung auf den kanonischen Mk-S finden in der Erklärung des 8. Berges sim. IX, 25, 1. 2: *κ. πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου ἐποτίζετο ἐκ τῶν πηγῶν, οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον . . . πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,* wobei die letztere Begründung oder Erklärung offenbar von den die Glaubenspredigt unterstützenden Wundergaben zu verstehen ist im Sinne von A 10, 44. 46. 47 und 2, 4 u. 16. Ebenfalls der Mitte des II. Jahrhunderts, wenn nicht schon dem Jahrzehnt vorher, entstammt die Epistola apostolorum[4], die der

[4] Carl Schmidt und J. Wajnberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (TU 43) 1919. — Zur Datierung vor die 900-Jahrfeier Roms 147—148 n. Chr. H. J. Cladder, Zur neuen „Epistola apostolorum", in: Theol. Revue 1919, 452 f. H. Lietzmann, in: ZntW 20 (1921) 173—176 unter „Notizen" entscheidet sich ebenfalls für 140/150. A. Ehrhard, Eine neue apokryphe Schrift aus dem 2. Jahrhundert: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, in: Histor.-polit. Blätter 165 (1920) 645—655 und 717—729, gibt Gründe für die Jahre 130—140. C. Schmidt selbst (S. 386) ist für 160—170, wobei er sich freilich für die bis zur Parusie angegebenen Jahre auf die Zahl (150) des Äthiopen stützt, während Lietzmann die des Kopten (120) als ursprünglich wahrscheinlich macht. Nach Ehrhard (S. 723) wäre trotz Ursprünglichkeit der Zahl 150 der Schmidt'sche Ansatz viel zu spät. — Zu beachten ist ferner Th. Schneider, Das prophetische „Agraphon" der Epistola Apostolorum, in: ZntW 24 (1925) 151—154.

Herausgeber C. Schmidt unter Zustimmung von A. Ehrhard Kleinasien zuweisen möchte. Die schwache Vermutung für Syrien als Ursprungsland (Schmidt 369) ist durch Th. Schneiders Darlegung gegenstandslos geworden. Aber auch die scheinbar gewichtigsten Gründe für Kleinasien (angeblich absichtliche Hervorhebung der quartodezimanischen Osterpraxis, die mit Johannes beginnende Jüngerliste) hat Lietzmann, z. T. in Anlehnung an K. Lake, stark erschüttert, dafür sehr konkrete Beziehungen zu Ägypten festgestellt. Der starke Einfluß johanneischer Schriften zu so früher Zeit, der ebenfalls für Schmidt mitentscheidend ist, hat sowieso auch für Ägypten nach der jüngsten Entdeckung des Johannesfragments aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. auf einem ägyptischen Papyrus (s. etwa A. Merk, De fragmento quarti evangelii vetustissimo, in: Biblica 17 [1936] 99—101) nichts Auffälliges mehr. Auch die Epistola apostolorum kennt und verwertet ganz offenbar, wie auch C. Schmidt selbst hervorhebt (S. 224), aus dem S die Verse Mk 16, 10 u. 11: Koptischer Text S. 2* f., koptische Übersetzung S. 39. 41, äthiopische Übersetzung S. 38 und 40.

Noch weiter zurück, in die Zeit der Regierung Hadrians, führt uns die Apologie des Atheners Aristides 15, 2 (E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914) mit den Worten: et dicunt post tres dies eum resurrexisse et ad coelos ascendisse. Deinde hi discipuli duodecim ierunt (nach dem Apparat in Barlaam und Josaphat: ἐξῆλθον) εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην. Da für die hier gegebene Aufeinanderfolge wegen des letzten Gliedes das Symbolum nicht in Betracht kommt, so kann die Vorlage wohl nur der kanonische Mk-S gewesen sein, zumal der letzte Ausdruck von der Verkündigung seiner „Größe" sich offenbar auf die Machterweise bezieht, welche diese Predigt bestätigten.

Das früheste außerkanonische Zeugnis wäre der, wohl in Ägypten verfaßte, Barnabasbrief, wenn er, wie Funk, Bardenhewer u. a. zu begründen suchen, auf die Wende vom 1. zum 2. Jahrundert festzusetzen ist, ja selbst dann noch, wenn er mit K. Bihlmeyer (Die Apostolischen Väter. Erster Teil, 1924, S. XXIII) an den Anfang der Regierung Hadrians zirka 116 zu rücken wäre. Auch der Barnabasbrief sieht XV, 9 im Auferstehungstag die mystische Erklärung für eine Schriftstelle des AT, ähnlich wie Justinus für die Rettung Noes und seiner Gefährten, nämlich für Isaias 1, 13 („novilunia vestra et sabbata non fero"), indem dieser Auferstehungstag als 8. Tag und als Rückkehr zum Anfangstag, dem principium creationis (XV, 3), zu-

gleich Symbol des Abschlusses der alten (1.) Schöpfung und „Ruhetag“ nach ihren 6 Millien wie auch des Anfangs einer neuen Welt ist und darum in Freuden gefeiert wird. Der Verfasser hatte gerade vorher (XV, 4. 5) ausgeführt: „in sex diebus, hoc est, in sex annorum milibus consummabuntur universa. ‚Et requievit die septima‘; hoc ait, quando veniens ejus filius tempus iniqui abolebit et iudicabit impios . . . mutabit solem et lunam stellasque, tunc pulcre requiescet die septima“. Indem er nun mit Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt als Anfang der Verherrlichung und auch des, einst zu vollendenden, Richteramtes Jesu das 7. Millennium, also den 7. Tag und Abschluß der 1. Schöpfung beginnen läßt, bringt er es fertig, die mit dem Auferstehungstag beginnende Zeit — und im Hintergrund seiner Ausführungen steht natürlich der „Herrentag“ überhaupt anstelle des Sabbats! — zugleich siebten Tag, also Sabbat, sein zu lassen als auch 8. Tag d. h. ersten und Neuanfang: „non praesentia sabbata mihi accepta sunt, sed illud, quod ego feci, quo universi finem imponens octavi diei faciam initium, hoc est alterius mundi initium“ (XV, 8). Aus diesem Zusammenhang ist auch sofort klar, daß mit dem abschließenden Satz (XV, 9): „Idcirco et diem octavum in laetitia agimus, quo et Jesus resurrexit a mortuis, et cum apparuisset, ascendit ad coelos“ nicht der Himmelfahrtstag ebenfalls als 1. Wochentag im bürgerlichen Sinn bezeichnet werden soll, sondern daß der Beginn der Verherrlichungszeit (die zugleich 7. oder Abschlußtag der alten Welt und wieder 1. oder Anfangstag der neuen Welt ist) in den drei Stufen, die eben die letzten Großtaten Jesu auf Erden darstellten, aufgezeigt wird. Das Entscheidende ist nun, daß diese Dreiteilung wiederum nicht dem Symbolum entnommen sein kann. Wohl aber findet sie sich, und zwar einzig, im kanonischen Mk-S, der dazu noch die Formulierung sowohl für die 1. wie für die 2. Stufe geliefert hat: *ἐν ᾗ καὶ*

ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν (cf. Mk 16, 9)
καὶ φανερωθεὶς (cf. Mk 16, 12 u. 14)
ἀνέβη εἰς οὐρανούς (cf. Mk 16, 19)

und in der Darbietung der 2. Stufe, der Erscheinungen, außerdem den entscheidenden Sieg Jesu in Wundermacht und Gericht (Mk 16, 17 u. 16) ankündigte.

Fassen wir zusammen, was sich aus dem Handschriftenbefund der Evv und dem Zeugnis der altchristlichen Literatur ergibt, so bekommen wir ein ganz eindeutiges Bild: Der kanonische

Schluß S fand sich ohne jeden Zweifel in den Rezensionen K und I — auch für den, der die Rezensionen von Sodens nicht anerkennt, hat diese Ausdrucksweise den Wert sozusagen einer statistischen Feststellung — mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in H, wenn auch zusammen mit dem obelisierten kurzen Schluß kS und vielleicht selbst obelisiert, während die literarische Bezeugung bis in die Zeit vor den Rezensionen, ja bis zur Wende des 1. Jahrhunderts reicht und ebensowohl Kleinasien und Südgallien wie Rom, Griechenland und den Osten, Afrika und Ägypten umfaßt. Dagegen gibt es kein, irgendwie kritisch wertvolles, argumentum e silentio, welches eine völlige Unbekanntheit des S für gewisse Kirchen auch nur wahrscheinlich machen könnte; wohl aber dürfte S in einzelnen Hss, ägyptischen und afrikanischen insbesondere, gefehlt haben. Ebenfalls besonders in ägyptischen und afrikanischen Hss war sehr früh kS zu lesen, ohne je als endgültiger Schluß gegolten zu haben, wie ihn denn kein Schriftsteller je erwähnt. Das Fehlen jeglichen Schlusses in δ 1 und δ 2 dürfte ebenso wie die, wenig Sorgfalt verratende, Antwort des Eusebius ad Marinum auf ein puristisches Bestreben des 4. Jahrhunderts zurückzuführen sein, das den früheren durchaus fern lag und auch bei den Zeitgenossen des Eusebius noch, wie die 2. (alternative) Antwort auf die besagte Schwierigkeit zeigt, auf Widerstand stieß.

Es ist also keineswegs so, daß Th. Zahn hier, wie er es versucht, seinen textkritischen Grundsatz „von weitreichender Anwendbarkeit" anbringen könnte: „Wo einem gut bezeugten Vacat (I) zwei oder mehrere voneinander unabhängige, mehr oder weniger gut bezeugte Lesarten (II. III) gegenüberstehen, hat der kürzeste Text (I) den größten Anspruch, für ursprünglich zu gelten" (GK II, 928 f.); denn von einem „gut bezeugten Vacat" vor dem 4. Jahrhundert weiß der Tatbestand der Zeugnisse nichts, während S nicht etwa „mehr oder minder gut bezeugte", sondern eine glänzend bezeugte und die von den Vätern und Schriftstellern allein gekannte Lesart ist. Im übrigen ist es schon eine unberechtigte Grenzüberschreitung, einen kritischen Grundsatz, der sich an Einzelvarianten bewährt, auf ein ganzes, dazu noch eigen geartetes, Stück des Ev zu übertragen; die mechanische Anwendung allerallgemeinster Axiome ist immer bedenklich. Zahn versucht aber noch in anderer Art einen Beweis aus inneren Gründen. Zunächst will er die Ursprünglichkeit des kS (bei ihm II.) ausschließen durch die Erklärung, er widerspreche Mk 16, 8, und zwar sei es „ein grober Widerspruch". Dann glaubt er leichtes Spiel zu haben mit der Wahl zwischen I. (Vacat) und III. (d. i. S.).

Denn er meint, entweder müßten II. und III. auseinander abzuleiten sein, oder sie seien als unabhängig voneinander entstanden anzunehmen; das erstere glaubt er ausschließen zu können, weil die beiden inhaltlich und formell nichts miteinander zu tun hätten: Also müßten beide gedacht werden als unabhängige Versuche, den Torso (I.) zu ergänzen (GK II, 928). Ganz abgesehen davon, daß weder der Widerspruch des kS zu Mk 16, 8 noch die Unmöglichkeit eines Ableitungsverhältnisses zwischen kS und S (nach Zahn II. u. III.) überzeugend nachgewiesen ist, geht der Schluß natürlich in sich vollständig fehl, weil selbst bei Nachweis der Unabhängigkeit (im Sinn einer Ableitung auseinander) die Urheberschaft des Markus selbst an dem einen immer noch möglich wäre. Dazu kommt aber noch, daß Zahn seiner eigenen Beweisführung den Boden entzieht, wenn er erst die Ursprünglichkeit des kS wegen groben Widerspruchs mit Mk 16, 8 ausschließt und dann doch folgern will, auch kS sei entstanden als Versuch, dem ursprünglich schlußlosen Ev einen Schluß zu geben!

Dem wirklichen, oben dargelegten, Zeugenstand entspricht demgegenüber in allem und jedem folgende einfache Annahme: Markus ist durch irgendeinen Umstand zunächst verhindert worden, das Ev nach seinem eigentlichen Plan mit einem Schluß zu versehen, und hatte darum die Urschrift nach 16, 8 am Rande mit einigen Stichworten versehen, welche diesen Plan des Schlusses knapp skizzierten, eben mit dem „kurzen" Schluß, dem man also äußerlich schon, aber auch innerlich ansehen mußte, daß es nicht der eigentliche Schluß und endgültige Text sein sollte [5]. Von dieser, so noch nicht fertig gestellten, Urschrift wurden bereits Abschriften genommen — ob mit oder ohne Willen des Verfassers, ist gleichgültig. Daß auch das letztere vorkam, ist ausdrücklich bezeugt und wird von Th. Zahn nicht nur zugegeben, sondern als wahrscheinlich angenommen (E II, 239/240. 245/6 A 11). Seinem Hinweis auf Tertullian c. Marc. I, 1 und Cicero ad Attic. XIII, 21, 4 ließe sich noch das Beispiel der von Arrian nachgeschriebenen Vorträge des Epiktet, die zuerst auch ohne Wissen des späteren Herausgebers verbreitet wurden (Vorwort an Lukios Gellios), hinzufügen. Später ist dann Markus selbst dazu gekommen, den geplanten Schluß endgültig fertig zu stellen. K. Dziatzko beweist in seinem Artikel „Buchhandel" in der „Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft" von Pauly-Wissowa III (Sp. 974—985), daß man im römischen Publikum das Bestreben hatte, möglichst ältere Exemplare eines Autors zu bekommen, weil sie

[5] Die Übersetzung des Textes folgt am Schluß dieses Kapitels!

bei der allgemeinen Fehlerhaftigkeit der Abschriften als zuverlässiger angesehen wurden (Sp. 977/8 und 978 der ganze 2. Abschnitt). Das würde erklären, daß man etwa in gewissen Kreisen mit Vorliebe Abschriften jenes ursprünglich verbreiteten Textes (mit dem vorläufig skizzierten Schluß) begehrte und dieselben für besser hielt, daß aber trotzdem der Text mit dem von Markus selbst endgültig gestalteten Schluß sozusagen offiziell von den Kirchen anerkannt wurde und sich so schließlich überall durchsetzen mußte.

In der Annahme, daß der kS nur die stichwortartig den Plan des endgültigen Schlusses vorläufig skizzierende Randbemerkung des Verfassers selbst ist, findet auch das in sich Merkwürdige und scheinbar dem Satz vorher (16, 8) Widersprechende des kS seine Erklärung, desgleichen aber die Tatsache, daß er sich trotzdem weiter erhalten konnte. Dem Charakter eines stichwortartig hingesetzten Entwurfes am Rand entspricht durchaus der merkwürdige Stil dieser zwei Sätze, die mehr den Eindruck eines hilflosen Gestammels als den eines abgewogenen, wenn auch noch so kurzen, Berichtes machen. Inhaltlich aber sind diese hingeworfenen Gedanken trotz allem der Keim des kanonischen S; nur muß man bei der Vergleichung im Auge behalten, daß es der Natur eines solchen, vorläufig und mehr zur späteren eigenen Erinnerung bei der Ausgestaltung skizzierten, Gedankengangs entspricht, daß er das, was in der Seele des Verfassers sich mit den ihm wie selbstverständlich bekannten Tatsachen verknüpfte, mehr andeutet als — zumal für Außenstehende — deutlich entwickelt, was ja der späteren Ausführung vorbehalten blieb.

Was hatte also der Verfasser im Sinn, was war der Inhalt, und wie wollte er ihn gliedern? Eine dreifache Beziehung zum Gesamtevangelium, so haben wir oben im 1. Kapitel festgestellt, ließ sich von vornherein vom echten Markusschluß erwarten und findet sich tatsächlich in Mk 16, 9—20, dem kanonischen Mk-S erfüllt:

1. ein Anklingen der Hauptgedanken (Verheißung und Anbieten des, in seinen Zielen und Mitteln ganz göttlichen, „Heiles", durch dessen Annahme im „Glauben" das „Reich Gottes" begründet wird),

2. irgendwie Fortsetzung und Abschluß der Entwicklungslinie, wie sie sich durch die einzelnen Teile hindurchzieht (Schwierigkeit des „Glaubens", weil das Heilswerk so ganz göttlich und gar nicht menschlich ist, — gerade auch für die, welche er auserwählt hatte, „daß er sie sende" — und Schu-

lung dieser Auserwählten um Petrus, der zugleich als Erster derselben und im Glauben Versagender gezeichnet war, für die Fortführung dieses schwierigen Heilswerkes),

3. ein Abschlußgedanke, der in etwa ein Gegenstück wäre zum Einleitungsgedanken: mit dem Befehl zur „feierlichen Verkündigung" — *κηρύσσω* Mk 1, 4, cf. 1, 14 — der großen „Sinneswandlung" beginnt das Mk-E, indem das Auftreten des Täufers als Erfüllung der Ansage durch Gott dargestellt wird, und mit dem Befehl zur „feierlichen Verkündigung" des Heilswerkes schließt der (kanonische) S 16, 15.

Das alles findet sich nun, soweit es in 2 Sätzen überhaupt möglich ist, tatsächlich in kS, allerdings in Formulierungen, die man vorläufig wohl — wir kommen nachher darauf zurück — als ganz persönliche stilistische Art des Markus betrachten darf, wie es ja der eilig und stichwortartig hingeworfenen Gedankenfolge entspricht, während Mk sonst als das eigentliche Werk des Petrus auch stilistisch in vielfacher Beziehung dessen Prägung wiedergibt. Inhaltlich fühlt man deutlich, daß in der kurzen Skizze alles auf das hindrängt, was am Ende ausgesprochen und auch in besonders feierlicher Entfaltung ausgedrückt wird, und das ist in der Tat der Hauptgedanke auch des (kanonischen) S, wie oben im 1. Kapitel gezeigt und eben zusammenfassend wiederholt wurde, der Hauptgedanke des Mk-E überhaupt: das *κήρυγμα τῆς σωτηρίας*, die feierliche Verkündung des Heiles, das göttliche Werk, dreifach göttlich, weil von Gott ausgegangen, mit göttlichen Kräften wirkend und Gottes Herrschaft über die Menschen begründend, darum *ἱερόν*, heilig, wie einst der Gottesbund mit seinem Tempelkult und wie die *ἱερὰ γράμματα* (cf. 2 Tim 3, 15), in denen Gott selbst seine Weisungen und Belehrungen gegeben hatte, darum *ἄφθαρτον*, also der Schwäche, Ohnmacht und Hinfälligkeit der Menschenwerke nicht ausgesetzt, sondern in göttlichen Machterweisen wirkend, darum ewig, *αἰωνίου σωτηρίας*, wie es Gottes Herrschaft gebührt. Aber auch das, was im S als Weiterführung und Abschluß der Entwicklungslinie des Mk-E erscheint, nämlich die endgültige Übertragung der Fortführung des Heilswerkes an die, welche er erwählt hatte, „damit er sie sende", und insbesondere an Petrus, ist im kS skizziert, imgleichen das, was noch genauer den S gerade dem Anfang gegenüberstellte, der Auftrag an die Apostel, einer ganzen Welt die Heilslehre zu verkünden und an einer ganzen Welt das Heilswerk zu wirken, zugleich mit der Andeutung der Erfüllung und des tatsächlichen Erfolges: Jesus

sendet sie, und sie bringen es wirklich zu einem Wirken „vom Aufgang und bis zum Niedergang". — Was dann die Gliederung betrifft, so entspricht auch hier der kS dem kanonischen Mk-S. Zwei Teile heben sich deutlich ab: Mittelbare Weisungen verschiedener Art an die Gesamtheit der Apostel durch einzelne, in deren Aufnahme sie sich nicht bewähren, und der unmittelbare Auftrag Jesu selbst, der in göttlicher Weise seine Wirkung tut. Von dem ersteren Teil ist im kS nur angedeutet, — mit offenbarer Bezugnahme auf das im Ev zuletzt Gesagte (Mk 16, 7), aber nicht in einer darin allein sich erschöpfenden Anknüpfung an Mk 16, 8 — daß Weisungen verschiedener Art (*πάντα τὰ παρηγγελμένα*) „in kurzer Aufeinanderfolge" (*συντόμως*[6]) an „die um Petrus" ergehen. Mit welchem Erfolg, wird nicht angedeutet, ebensowenig das, was unter den Weisungen verschiedener Art (*πάντα τὰ παρηγγελμένα*) im einzelnen an Tatsachen zu verstehen ist. Diese Tatsachen — es sind wohl die später im S 16, 9—13 kurz erwähnten — standen ja dem Skizzierenden klar vor der Seele, und da es ihm mehr auf die geplante Gliederung ankam, genügte als persönliche Erinnerungshilfe diese Andeutung. Das *ἐξήγγειλαν* hat dann, wie immer bei Mk, seinen scharf geprägten Sinn und bedeutet das Hinaustragen einer Kenntnis aus einem Kreis weniger an einen größeren Kreis, eben an „die um Petrus". Dieser letztere Ausdruck kann Objekt sein sowohl zu dem Partizip („Weisungen") als zum Prädikat: man gab die Weisungen für die um Petrus an diese weiter. Wir werden also den ersten Teil mit Recht auf die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen, die der Skizzierende im Sinn hatte, mit den Weisungen an die Elfe beziehen und das Ganze übersetzen: „Alle Weisungen an die um Petrus in kurzer Aufeinanderfolge gab man ihnen weiter. Danach (erschien) auch Jesus (selbst) — vom Aufgang und bis zum Niedergang sandte er aus durch sie das heilige und unvergängliche Kerygma des ewigen Heiles."

---

[6] Die grundlegende Bedeutung des Ausdrucks ist die der kurzen Aufeinanderfolge zweier termini oder mehrerer, seien diese eigentliche Tatsachen oder Teile und Hauptgedanken einer Rede, im letzteren Sinne an der einzigen Stelle des NT von dem Rhetor Tertullus A 24, 4 gebraucht, im ersteren Sinne stets relativ zu nehmen, z. B. bezüglich der Errichtung eines Heiligtums: *συντόμως ἐν μησὶν ἕξ*, also in der kurzen Folge von 6 Monaten (Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum, vol. II³, 663, 20 = 200 a. Chr.).

9. Kapitel:

Zeit und Entstehungsverhältnisse des Mk-S.

Wann könnte nun Markus den kanonischen S hinzugefügt oder was mochte ihn vorher veranlaßt haben, das Werk vorläufig ohne Schluß zu lassen? Th. Zahn nennt als mögliche Gründe für das Abbrechen des Mk-E ohne Schluß — mit der entschuldigenden Vorbemerkung: „wenn es erlaubt ist zu phantasiren" (GK II, 931) — „die Leiden der römischen Christen i. J. 64 und die Kreuzigung des Petrus, etwa noch eine Flucht des Markus von Rom u. dergl." Aber vielleicht brauchen wir uns nicht einmal der Phantasie allein zu überlassen. Wir haben früher einige Beziehungen zu Mk im NT selbst festzustellen geglaubt, die uns ganz beachtliche Anhaltspunkte sein könnten. Es sind die oben im 4. Kapitel behandelten Stellen Hebr 2, 3. 4 und 1 Petr 3, 19. 20. Die letztere Stelle ist offenbar geschrieben von einem Verfasser, der Mk 16, 15. 16 wörtlich vor Augen hatte. Die erstere umschreibt das Leben Jesu inhaltlich genau wie Mk einschließlich seines kanonischen Schlusses und lehnt sich auch formell an Einleitung und S an. Es müßte also Markus sein Evangelium endgültig fertiggestellt gehabt haben, als diese beiden Briefe geschrieben wurden.

Nun sind tatsächlich diese beiden Briefe nach der wohlbegründeten Annahme vieler Exegeten sowohl in Rom als auch etwa um dieselbe Zeit (ca. 63/64) geschrieben[1] und zwar 1 Petr bei Anwesenheit des Markus, der die asiatischen Gemeinden als Bekannter grüßen läßt. Es lag also die Reise nach dem Osten, die Kol 4, 10 (cf. Phm 24) als unmittelbar bevorstehend und bereits angemeldet bezeichnet wird, schon hinter Markus, und der damals, etwa 62/63, in Rom zusammen mit Lukas weilende (Kol 4, 14; Phm 24) und den Christen der Provinz Asia noch unbekannte Dolmetsch des Petrus und „Neffe des Barnabas" hatte dieselben nun selbst kennen gelernt. Wenn die schwieriger werdende Lage der Christen im Osten, wie sie 1 Petr (und Hebr) erkennbar wird, auch schon der Anlaß gewesen wäre, daß Markus dorthin geschickt wurde, so könnte eben das Drängen dieser Reise den geplanten Abschluß des Mk-Ev vorläufig verhindert haben; der nach der Rückkehr alsbald fertig gestellte Schluß aber mochte dann in dem durch den Bericht des Markus veranlaßten

[1] S. (Cornely-)Merk, Introductionis in S. Scripturae libros compendium 1927⁹, 919 (Hebr nach 62) und 941 (1 Petr vor Sommer 64), und M. Meinertz, Einleitung in das NT, 1933⁴, 161 (Hebr von 63 an und vor 70) und 229 (1 Petr zwischen 63 und 64).

Rundschreiben des Petrus bereits zur Geltung kommen. Jene Reise hätten wir uns ja wohl auch deshalb als Informationsreise größeren Ausmaßes (vielleicht nach Landung in Pontus als Besuch der nicht von Paulus gegründeten Kirchen in Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia, Bithynia, also in der Reihenfolge der Aufzählung 1 Petr 1,1 [2]) zu denken, weil die Art der Ankündigung derselben Kol 4,10 darauf schließen läßt, daß sie sich von der des Briefüberbringers Tychicus (Kol 4,7—9 und Eph 6,21. 22) mit ihrem, auf einen engeren Umkreis und eine besondere Gelegenheit (Geleit des Onesimus) abgestimmtem, Zweck unterscheidet. Auch das macht diese Art der Ankündigung („bezüglich dessen ihr Aufträge empfangen habt") wahrscheinlich, daß jener Auftraggeber nicht Paulus selbst war, sondern ein anderer. Daß dieser andere ein Mann besonderen Ansehens sein mußte, ist selbstverständlich. Daß es Petrus gewesen war, ist nicht unmöglich und sicher nicht dadurch ausgeschlossen, daß dieser nicht als Grüßender erwähnt wird. Denn es ist einmal möglich, daß Petrus von einem anderen Ort aus Anweisungen gegeben hatte. Zum anderen mochten in der Weltstadt Rom mit einer sicher sehr starken christlichen Bevölkerung (cf. Tacitus ann. 15,44: multitudo ingens) schon verschiedene Bezirke der Gläubigen bestehen, — vergleiche „besonders die, welche im Palast des Kaisers sind" (Phil 4,22) — deren Seelsorger sich nicht allzuoft zu sehen bekamen. Auch hatte Paulus gerade dann keinen Grund, die kleinasiatischen Christen von Petrus zu grüßen, wenn ihnen von diesem selbst Ankündigungs- und Empfehlungsbriefe, eben die „Aufträge" von Kol 4,10, schon zugegangen waren.

Wie es aber auch mit der Ankunft des Petrus in Rom gewesen sein mag, ob er damals bei Abfassung des Kol, also während der 1. Gefangenschaft Pauli, schon anwesend war, oder ob er erst einige Zeit später, vor oder nach der Abreise des Markus, eintraf, jedenfalls finden wir Markus vor seiner Asienreise in der Umgebung des gefangenen Völkerapostels und im Verkehr mit dessen alten Freunden Lukas, Timotheus und Aristarchus, und jedenfalls passen Stimmung und Stil der kurz hingeworfenen 2 Sätze des kS durchaus zur Annahme einer im Frühjahr 63 zur Zeit des Kol schon beschlossenen, bald darauf beschleunigt angetretenen Reise des Markus und in die damalige Lage und Stimmung. Als nämlich

---

[2] Daß diese Reihenfolge etwas Besonderes besagen soll, geht schon daraus hervor, daß Pontus und Bithynia auseinander gerissen sind, obwohl dieselben auch in kaiserlicher Zeit begrifflich zusammengehörten als provincia Pontus et Bithynia, freilich mit zwei Landtagen (s. Pauly-Wissowa, RE III, 525 f. 527). Paphlagonien ist 1 Petr 1,1 offenbar zu Galatia gerechnet, zu der es früher geschlagen worden war (s. RE III, 525).

Paulus seine Briefe an die Kol (und Eph) und an Philemon schrieb und von Markus, den sie demnächst kennen lernen sollten, grüßen ließ, war seine Lage — das hat Th. Zahn in seinen scharfsinnigen Ausführungen E I, 315 f. und 373 ff. höchst wahrscheinlich gemacht — so, wie sie von Lukas in der Apostelgeschichte 28, 16. 30. 31 für die Zeit vor dem eigentlichen Prozeßabschluß geschildert wird. Das wird am Ende jener 2 Jahre der römischen Gefangenschaft in der eigenen Mietswohnung, also etwa Frühjahr 63, gewesen sein. Bald darauf kam es zur günstig und wohl schnell verlaufenen Prozeßverhandlung (cf. die ἀπολογία Phil 1, 7. 16), während der Paulus strenger gehalten und zur eigentlichen Heilspredigt nicht mehr frei war, aber dafür fast sichere Aussicht auf Freisprechung und Befreiung hatte, wie es im Phil deutlich erkennbar wird (s. Zahn, E I, 373 f. 375 und besonders 384 ff.). Seine Zukunftsgedanken haben sich damals gewiß zu ganz bestimmten Reiseplänen verdichtet, unter denen die Reise nach Philippi wohl nicht unmittelbar, sondern für die Zeit nach der Rückkehr von der längst beschlossenen Spanienreise angesetzt war[3]. „Die freudige und mutige Stimmung, welche sich damals in der Umgebung des Pl verbreitet hatte“ (Phil 1, 12—18 . . .) ist nach Zahn (E I, 409) „die Folge der günstigen Wendung, welche sein Prozeß neuerdings wider Erwarten infolge seiner glücklichen Selbstverteidigung genommen hatte“. Diese Stimmung und sozusagen das Gefühl berechtigter Genugtuung über den triumphalen Vormarsch der Heilsverkündigung, deren großer „Herold“ eben im Begriffe stand, selbst bis zur Grenze des gewaltigen Römerreiches im Westen zu eilen, scheint aus den kurz hingeworfenen Worten zu klingen: *ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας,* Worte, die in auffälliger Weise übereinstimmen mit den anderen Worten,

[3] Mit vollem Recht sagt Zahn (E I, 389): „Wenn er daneben der Zuversicht Ausdruck gibt, bald auch selbst dorthin zu kommen (2, 24), so darf dieses *ταχέως* schon wegen des Gegensatzes zu der sofortigen Sendung des Tim unmittelbar nach Erledigung des Prozesses (2, 23 *ἐξαυτῆς*) nicht zu enge gefaßt werden“. Phil 2, 20—22 zeige, daß Tim „als vorläufiger Ersatz für den noch eine zeitlang in der Ferne festgehaltenen Apostel in Phil. sich eine zeitlang aufhalten soll. „Nach Phil 2, 19 erwarte er sogar — also trotz des *ταχέως* — noch wenigstens die Rückkehr des Tim. „Nach alledem ist anzunehmen, daß Pl auch nach Abwickelung seines Prozesses mindestens noch einige Monate lang von Phil. fernzubleiben gedenkt, sei es . . . nach der von ihm mit Bestimmtheit erwarteten Freisprechung . . . in Rom . . . oder daß er nach seinem langjährigen Plan über Rom hinaus weiter westwärts vorzudringen gedachte.“ Übrigens zeigt schon der Bedeutungsunterschied zwischen dem *ταχέως* in Phil 2, 19 und dem in Phil 2, 24, daß das Wort durchaus relativ zu nehmen ist.

die aus demselben Rom über denselben Paulus 30 Jahre später ein Mann schrieb, der möglicherweise damals schon dort weilte und dann eben diese Stimmung miterlebt hätte, der römische Klemens: *κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει* (Kor 5, 6).

Wie gut die beiden Sätze des kS auch sonst dieser Annahme einer flüchtigen, vorläufigen Skizzierung in der eben gezeichneten Lage und Umgebung, insbesondere dem Umgang mit Lukas, dessen Doppelwerk damals ebenfalls vor dem Abschluß stand, entsprechen, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf den Wortschatz:

παραγγέλλω ist geradezu typisch für Lukas und kommt in seinen beiden Werken 15mal vor, bei Paulus 12mal, sonst im NT nur 2mal bei Mk = 2mal Mt.

μετὰ (δὲ) ταῦτα, in Mk und Mt nie gebraucht, ist — in seiner verallgemeinerten Bedeutung im Gegensatz zu der konkreten z. B. Mk 16, 9, worüber oben im Kap. 7 a — in hervorstechender Weise Sprachgebrauch bei Lukas (u. Johannes).

ἀπὸ wird weitaus am häufigsten in den lukanischen Schriften verwendet, während die einzige Verbindung zu

ἀπὸ—ἄχρι im ganzen NT gerade Phil 1, 5, also in dem Brief vorkommt, der genau zur selben Zeit in demselben Kreis entstanden ist.

ἐξαποστέλλω gar erscheint im ganzen NT nur bei Lukas (Lk + A 11mal) und 2mal im Gal.

Am auffälligsten ist aber die Übereinstimmung des *ἐξαπέστειλεν... τὸ . . . κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας* mit A 13, 26. Wenn Markus in der Apostelgeschichte die Rede des Völkerapostels zu Antiochia Pisidiae las und darin die Worte: *ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη* (vielleicht mit Anspielung auf Ps 106, 20; hebr. 107, 20), aber auch die feierliche Erklärung: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes ausgesprochen werden; da ihr aber dasselbe zurückweist und euch selbst des ewigen Lebens (*τῆς αἰωνίου ζωῆς*) unwert verurteilt, siehe so wenden wir uns zu den Heiden. So nämlich hat es uns der Kyrios aufgetragen: ‚Gesetzt habe ich dich zum Licht der Heiden, damit du seiest *εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*'" (A 13, 46 f.), dann mochte ihm in jenen entscheidungsvollen Stunden vor der Freisprechung des Paulus und angesichts der nahegerückten Verwirklichung seiner spanischen Reisepläne die Größe des gegenüber den Anfängen der Heidenpredigt bisher schon Erreichten und des unmittelbar Bevorstehenden um so eindrucksvoller sich aufdrängen und den Satz in fast wörtlicher Übereinstimmung und doch wieder

so für die damalige Lage bezeichnender Abänderung in die Feder fließen lassen: ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ . . . κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Die Formulierung ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως an Stelle des mehr allgemeinen Isaiaswortes (Js 49, 6: ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς = A 13, 47) entsprach dabei außerordentlich anschaulich der konkreten Lage und Stimmung des damaligen Pauluskreises und war wohl Erinnerung an Mal 1, 11.

Paulus selbst hat sich später einmal, in der 2. Gefangenschaft und am Ende seines Lebens, dieser Lage und Stimmung wieder erinnert und dieselbe auch dem Timotheus ins Gedächtnis gerufen mit den Worten, die ganz unsere Auffassung über seine Pläne im Frühjahr 63 bestätigen: ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ . . . ὁ . . . κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με, ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη (2 Tim 4, 16. 17).

Noch etwas ist an den triumphierenden Worten des kS zu beachten. Das Heroldsein für Gott vor den Völkern war gewiß ein gottgeweihtes, ein „heiliges" Amt und Werk, eben darum auch „unvernichtbar" (ἄφθαρτον). Aber warum setzt Markus gerade hier und jetzt das hinzu? Hatte er eine besondere Veranlassung dazu? Gehörte auch das zur äußeren und inneren Lage, in der er schnell diesen vorläufigen Schluß anfügte, um von dem ohne eigentlichen Schluß gelassenen Werk aufzustehen und beschleunigt abzureisen? Beachten wir die Zeitgeschichte, so läßt sich der Gedanke nicht ohne weiteres abweisen, jenes Wort von dem „unvernichtbaren Kerygma des Heiles" sei etwas wie der unwillkürliche seelische Ausschlag des Verfassers auf eine kurz vorher erhaltene, niederdrückende Nachricht, wie ein zuversichtliches „Und dennoch!" gegenüber dem gemeldeten Geschehen, dem Tod des Jakobus in Jerusalem.

Die Übereinstimmung des Josephus in der von Eusebius (hist. eccl. II, 23, 20) wiedergegebenen Stelle und des Hegesippus (Eus., h. e. II, 23, 18) beweist einen weit zurückreichenden allgemeinen Glauben an eine Beziehung zwischen dem Tod des großen „Gerechten" und der Katastrophe des jüdischen Krieges, der zwar erst im Jahre 66 offen gegen die Römer ausbrach, aber doch schon Jahre vorher durch einen inneren Krieg bis zur vollständigen Anarchie eingeleitet war[4]. Nach Josephus, antiquitates judaicae

[4] Von der Zeit des Albinus sagt W. Staerk, Neutest. Zeitgeschichte I[2] 132: „Die Anarchie war grenzenlos, ein Kampf aller gegen alle: der Hohepriester gegen die Priesterschaft und die Patrioten, Hohepriester untereinander und dazwischen als der Schamloseste der Prokurator selbst, der bei seiner Abberufung die Gefängnisse öffnete und damit alle Teufel über das unglückliche Land losließ. Ihm folgte als letzter Gessius Florus (64—66), der Schlimmste von allen, ein offener Spießgeselle des Raubgesindels . . .".

20, 200 (= Niese IX, 1), dem sich Eusebius h. e. II, 23, 2 anschließt, wäre Jakobus in der Zeit zwischen dem Tod des Porcius Festus und der Ankunft des (Lucceius) Albinus im Jahre 62, als Annas (Ananos), der Sohn des berüchtigten Hohenpriesters Annas, eine Gewaltherrschaft ausübte, hingerichtet worden. Diese Zeitangabe ist durchaus unverdächtig, da gerade der allgemeine Glaube an eine Beziehung zu jener Katastrophe eher eine Annäherung an die Zeit des eigentlichen Kriegsausbruches oder des Falles der Stadt begünstigt hätte, wie scheinbar die sehr allgemeine Angabe des Hegesippus („et non multo post [εὐθύς] obpugnatio consecuta est Vespasiani“ Eus. h. e. II, 23, 18) sie gibt. Die Zeit der Hinrichtung des Jakobus und die Verhältnisse Palästinas vorher und nachher sind aber in mehrfacher Beziehung wichtig für unsere Frage des Mk-S.

Wenn Albinus erst im Spätherbst eingetroffen wäre, — der Tod des Apostels ist kurz vor dieser Ankunft erfolgt, während der neue Statthalter von Alexandria aus unterwegs war (Jos. antiqu. 20, 200) — dann mochte die Nachricht von dem schweren Schlag gegen die Gemeinde in Jerusalem erst im Frühjahr 63, nach Wiedereröffnung der Schiffahrt, in Rom eingetroffen sein. War das auch nicht unmittelbar der Anlaß, daß Markus die Reise nach Kleinasien unternahm, so könnte es doch den Antritt derselben beschleunigt haben. Vielleicht hatte ein Abstecher wenigstens nach dem syrischen Antiochia, wo man Genaueres über die Zustände in Palästina wissen mußte, schon zum Reiseplan gehört, etwa von Kappadozien z. B. Tyana aus über Tarsos durch das nahe Kilikien (s. Pauly-Wissowa, RE 10, 1913/14), vielleicht wurde ein solcher jetzt erst ins Auge gefaßt. Wir wissen darüber nichts. — Was aber den Anlaß der Markusreise betrifft, so dürfte es doch naheliegen, an einen Zusammenhang zwischen der seit etwa 60 n. Chr. stetig wachsenden Unruhe in Jerusalem und Palästina (Jos. antiqu. 20, 199—210 = Niese 20, IX, 1—3 und bell. jud. 2, 271—279 = Niese 2, XIV, 1—2) und der aufkommenden Unruhe in vielen kleinasiatischen Christengemeinden, besonders in denen stärkerer judenchristlicher Bestandteile und starker jüdischer Umgebung, zu denken.

Wenn Josephus bell. jud. 2, 279 (= Niese 2, XIV, 2) als Endergebnis des inneren Krieges in Palästina vor dem Aufstand gegen die Römer die Verödung ganzer Städte und eine Massenflucht in fremde Provinzen verzeichnet, so ist gewiß anzunehmen, daß die Abwanderung nicht erst mit der Herrschaft des Gessius Florus (64—66) begonnen, sondern schon mit dem Zeitpunkt eingesetzt hat, — wenn auch nicht sofort in solchem Ausmaß wie

zuletzt, — da die Anarchie im Lande offenkundig wurde; das war aber schon bei der Ankunft des Porcius Festus der Fall (antiq. 20, 181 f. = Niese 20, VIII, 8 f.: „also war die Gewalttätigkeit der Aufständischen Herr über jegliches Recht"), dem es nur zum Teil gelang (bell. jud. 2, 271 = Niese 2, XIV, 1), der furchtbaren Sikarier und der organisierten Räuber- und Aufständischenverbände Herr zu werden, welche ganze Ortschaften verbrannten und ausraubten (antiq. 20, 185. 186 = Niese 20, VIII, 10), alle mit dem Tode bedrohten, wenn sie statt Aufstand und Freiheitskampf die Knechtschaft wählten, welche in Kohorten die Häuser der Reichen plünderten, die Bewohner aufgriffen, Dörfer verbrannten, mit ihrem Wahnsinn ganz Judäa erfüllten und das Land in Kriegszustand versetzten (b. jud. 2, 264. 265 = Niese 2, XIII, 6). Mit dem Tode des Porcius Festus gar im Jahre 62 begann der Kampf aller Parteien gegeneinander und gegen alle Anständigen, wobei der Hohepriester Annas der Jüngere mit bestem Beispiel voranging. Es ist nach all' dem kaum glaublich, daß nicht schon seit etwa 60 n. Chr. in steigendem Maß größere Menschenmassen aus Judäa geflüchtet sein sollten. Emigranten aber bringen immer Unruhe in die Länder der Einwanderung, werden leicht Anlaß zu Zwist und Zwiespalt, besonders unter den Stammesgenossen im fremden Land[5], werden auch manchmal, wie das Beispiel der französischen großen Revolution zeigt, zum Herd libertinistischer Lebensführung und Lebensauffassung. (Man denke an 2 Petr!)

So wird es auch in den Provinzen Kleinasiens gewesen sein, die gewiß mit Vorzug zum Ziel der Auswanderung dienten. Die Christengemeinden gerieten in Unruhe. Nachrichten darüber, die bis Ende des Jahres 62 nach Rom und sonst zum Westen gelangt waren, könnten Anlaß gewesen sein zu dem Plan, im folgenden Jahr 63 durch Markus die Lage der nicht von Paulus gegründeten und zugleich wohl vorwiegend judenchristlichen Gemeinden in Kleinasien prüfen zu lassen. Die Gemeinden, welche zwar nicht durch Paulus selbst, jedoch unter hervorragender Mitwirkung der von ihm Gewonnenen, geordnet worden waren, wie die zu Kolossä

[5] Ob es eine ausführliche Studie zur Psychologie und Soziologie der Emigranten (oder Flüchtlinge) gibt, konnte ich nicht ermitteln. Einiges hebt gut hervor Mich. Berg, Die Tragödie der Emigration, in: „Hochland" 31 = 1933/34, Heft 4, S. 333—349. Psychologisch fein ist der Hinweis auf die „Vorstellung einer in die Fremde verpflanzten Kultur, deren Trägerschaft nun ihr, der Emigration, obliegt" S. 345. Das kann und konnte sich auch auf das Gebiet des Religiösen beziehen. In jedem Fall dürfte es leicht bei der einen Seite ein Sichüberheben über die weniger „echten" Altangesessenen, bei der anderen Seite Ärger über die Anmaßung der „Eindringlinge" zur Folge haben.

und an den Orten, für die der „Epheser"-Brief, wohl als Rundschreiben gedacht, bestimmt war, sind dann wohl doppelt bedacht worden: sowohl durch die Botschaft des hl. Paulus, die im Frühjahr 63 das Kommen des Markus nochmals anzeigte, als auch durch des letzteren Besuch selbst. Vielleicht traf mitten in die entferntere Vorbereitung der Reise, nicht lang nach Absendung von Kol, Phm und Eph, als der Prozeß des Paulus wieder aufgenommen und dem günstigen Abschluß nahe war, die Nachricht vom Tode des Jakobus in Jerusalem und beschleunigte die Abreise, möglicherweise unter dem Einfluß des Gedankens, auf dieser Reise durch Kappadozien bis Syrien vordringend Näheres über die Wirren in Judäa erfahren zu können. Wenn Markus vor hatte, in den Pontus Euxinus[6] einzufahren und die oben vermutete Reisestrecke Pontus, Galatia, Kappadozien, Abstecher nach dem syrischen Antiochia, Asia, Bithynia zu wählen und zur See wieder zurückfuhr, dann konnte er bis Ende Oktober zurückgekehrt sein, wobei zum eigentlichen Besuch der Gemeinden etwa vier Monate zur Verfügung gestanden hätten.

Die Frucht der Reise des Markus war dann 1 Petr, das im Herbst 63 oder Winter 63/64 geschriebene Trost- und Ermunterungsschreiben „an die Auserwählten, die kurze Zeit an fremdem Ort in der Zerstreuung weilen, Pontus, Galatias usw.". Vorher schon hatte Markus nach der Rückkehr den kanonischen Schluß seinem Evangelium angefügt. Wie aber wohl über der Fertigstellung des äußerst durchgearbeiteten Werkes Jahre verflossen sein mochten, so hätte der „Dolmetsch Petri" nach Irenäus (adv. haer. III, 1, 1) auch, wenigstens mit der eigentlichen Veröffentlichung[7], noch gezögert bis nach dem Tod der Apostel, wenngleich er schon zu ihren Lebzeiten das Werk „denen lieh, die ihn darum baten" (Clemens Alex. nach Euseb. h. e. VI, 14, 7). Es läge in dieser Annahme nicht nur ein Ausgleich der scheinbar sich widersprechenden Nachrichten des christlichen Altertums, einerseits der „Überlieferung" des Clemens Alex. (Euseb. h. e. VI, 14, 5), daß die Evangelien mit Genealogien, also Mt und Lk, zuerst geschrieben seien, andererseits der uralten Reihenfolge (Iren. adv. haer. III, 1, 1, Canon Muratorianus) und ausdrücklichen Zählung (Origenes bei Euseb. h. e. VI, 25, 5), nach der Mk an zweiter Stelle kommt, s o n d e r n a u c h die Erklärung des Ver-

---

[6] Von Rom aus in längstens 4 Wochen zu erreichen: cf. des Aristides (or. 24) Reise von Rom bis Milet trotz aller Schwierigkeiten in 14 Tagen und Diodor III, 34 über die Reise aus dem Asowschen Meer nach Rhodus.

[7] Über den Unterschied τὰ ἀνεγνωσμένα und ἀνέκδοτα vgl. K. D z i a t z k o in Pauly-Wissowa RE III, 961 unter „Buch".

sprechens in 2 Petr, er wolle sorgen, daß die Leser nach seinem (des Petrus) Tod für den jedesmaligen Fall die Möglichkeit hätten, die Erinnerung an (all') dieses (— nämlich die Wahrheit über das, was den „Eingang in das ewige Reich unseres Kyrios . . ." öffnet,) wachzurufen (2 Petr 1, 15).

Auch Paulus konnte schon im Herbst 63 von seiner Spanienreise zurückgekehrt sein[8]. Bald danach, jedenfalls vor dem 19. Juli 64, ist dann Hebr geschrieben worden. Die Kenntnis des Mk-E und Mk-S sowohl in 1 Petr wie in Hebr findet also leicht ihre Erklärung. Beide Briefe verdanken ihre starken inhaltlichen Beziehungen offenbar derselben geistigen Atmosphäre des römischen Kreises, dem beide Verfasser angehörten. Desgleichen wird ebendaraus, aber auch aus ähnlich gearteter und fast gleichzeitiger Notlage der Briefempfänger, wie sie oben gezeichnet wurde, das Gemeinsame in Eph und 1 Petr zu erklären sein. So spiegelt sich in den Abfassungsverhältnissen des Mk-S eine Zeit wichtigster Entscheidungen und Beziehungen innerhalb der jungen Kirche.

[8] Nach Plinius h. n. 19, 1 kam man von Ostia nach Gades in 7 Tagen, nach Tarraco im „diesseitigen" Spanien am 4. Tag.

I. Sachverzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten die Seiten, die Exponenten die entsprechenden Anmerkungen. Das Verzeichnis umfaßt nur die Fragen, die einigermaßen eine eigene Behandlung gefunden haben.)

II. Verzeichnis der Schriftstellen

(in Auswahl).

AT

NT

Nachträg

S. 39f. zu Mk 8, 17: Da ich mich hier für Ursp des Namen Jesus erklärt habe, ist es daß mit höchster Wahrscheinlichkeit Beatty Papyrus der Evangelien aus hunderts (The Chester Beatty Biblical Acts, by Frederic G. Kenyon, London gefehlt hat. Der Papyrus hat zwar im Berücksichtigung der Tatsache, daß di schieden lang sind (bis zu mehr als scheint doch, gemessen an den vorh eine Möglichkeit, daß der Name auc standen habe.

S 44: Nach Mk 1, 25 ist durch ein Versehen Vorkommens 1, 41 ausgefallen. Der Ve sichtigt, weshalb sich weder an dem in der Tabelle S. 54 irgend etwas ändert sierung folgt hier: 1, 41: „(Der) Jesus mit der ausgestreckten Hand und sagt i

S 64: Zu Zeile 2 von oben hätte ich bem Erklärung dieses Abschnittes die Stell der von mir Biblische Zeitschrift XI dieses Buches!) begründeten Auffassu es (das andrängende Volk) hörten, gin zuhalten; sie sagten nämlich: Es ist ja g

S. 75 unten unter 3.: Hierzu gilt dasselbe wie

S. 89 Zeile 8 von unten: statt „vor allen“ n

:hträge.

r für Ursprünglichkeit der Auslassung
abe, ist es wohl interessant festzustellen,
nlichkeit auch in P [45], d. h. dem Chester
lien aus der ersten Hälfte des 2. Jahr-
Biblical Papyri, fasc. II The Gospels and
ı, London 1933), bei Mk 8, 17 der Name
t zwar im Vers eine Lücke; aber bei aller
he, daß die Zeilen des Papyrus sehr ver-
mehr als 50 Buchstaben in der Zeile),
den vorhandenen längsten Zeilen, kaum
Name auch nur abgekürzt im Text ge-

Versehen die Übersetzung des folgenden
n. Der Vers war aber überall mitberück-
: an dem Text sonst noch insbesondere
vas ändert. Der Vers mit seiner Charakteri-
)er) Jesus aber, voll Mitleid, berührte ihn
und sagt ihm: Ich will, sei rein!" (a.)

ich bemerken sollen, daß ich bei der
s die Stelle Mk 3, 21 natürlich im Sinne
schrift XI (1913) 249—279 (s. Vorwort
n Auffassung nehme: „Und als die bei ihm
ıörten, gingen sie hinaus, dasselbe zurück-
Es ist ja ganz außer sich!"

sselbe wie zu S. 64!

)r allen" muß es heißen „von allen".

Nachträge.

S. 39 f. *zu Mk 8, 17: Da ich mich hier für Ursprünglichkeit der A u s l a s s u n g* des Namen Jesus erklärt habe, ist es wohl interessant festzustellen, daß mit höchster Wahrscheinlichkeit auch in P^{45}, d. h. dem Chester Beatty Papyrus der Evangelien aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (The Chester Beatty Biblical Papyri, fasc. II The Gospels and Acts, by Frederic G. Kenyon, London 1933), bei Mk 8, 17 der Name gefehlt hat. Der Papyrus hat zwar im Vers eine Lücke; aber bei aller Berücksichtigung der Tatsache, daß die Zeilen des Papyrus sehr verschieden lang sind (bis zu mehr als 50 Buchstaben in der Zeile), scheint doch, gemessen an den vorhandenen längsten Zeilen, kaum eine Möglichkeit, daß der Name auch nur abgekürzt im Text gestanden habe.

S. 44: Nach Mk 1, 25 ist durch ein Versehen die Übersetzung des folgenden Vorkommens 1, 41 ausgefallen. Der Vers war aber überall mitberücksichtigt, weshalb sich weder an dem Text sonst noch insbesondere in der Tabelle S. 54 irgend etwas ändert. Der Vers mit seiner Charakterisierung folgt hier: 1, 41: „Der Jesus aber, voll Mitleid, berührte ihn mit der ausgestreckten Hand und sagt ihm: Ich will, sei rein!" a.

S. 64: Zu Zeile 2 von oben hätte ich bemerken sollen, daß ich bei der Erklärung dieses Abschnittes die Stelle Mk 3, 21 natürlich im Sinne der von mir Biblische Zeitschrift XI (1913) 249–279 (s. Vorwort d i e s e s Buches!) begründeten Auffassung nehme: „Und als die bei ihm es (das andrängende Volk) hörten, gingen sie hinaus, dasselbe zurückzuhalten; sie sagten nämlich: Es ist ja ganz außer sich!"

S. 75 unten unter 3.: Hierzu gilt dasselbe wie zu S. 64!

S. 89 Zeile 8 von unten: s t a t t „vor allen" muß es heißen „von allen".

11-9-36

Hartmann

Der aufbau des Markus-evangeliums...

1164798

JUL 6 1943	F. J. Stratemeier
JUL 19 1943	5757 University A.
NOV 6 1961	W. Schmeichel
	5345 Harper
FEB 3 1968	VK Robbins
FEB 25 1970	Donahue